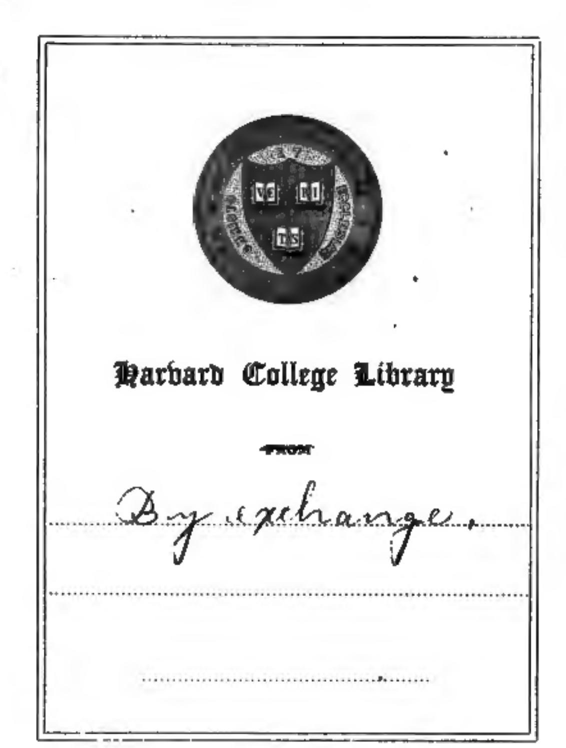
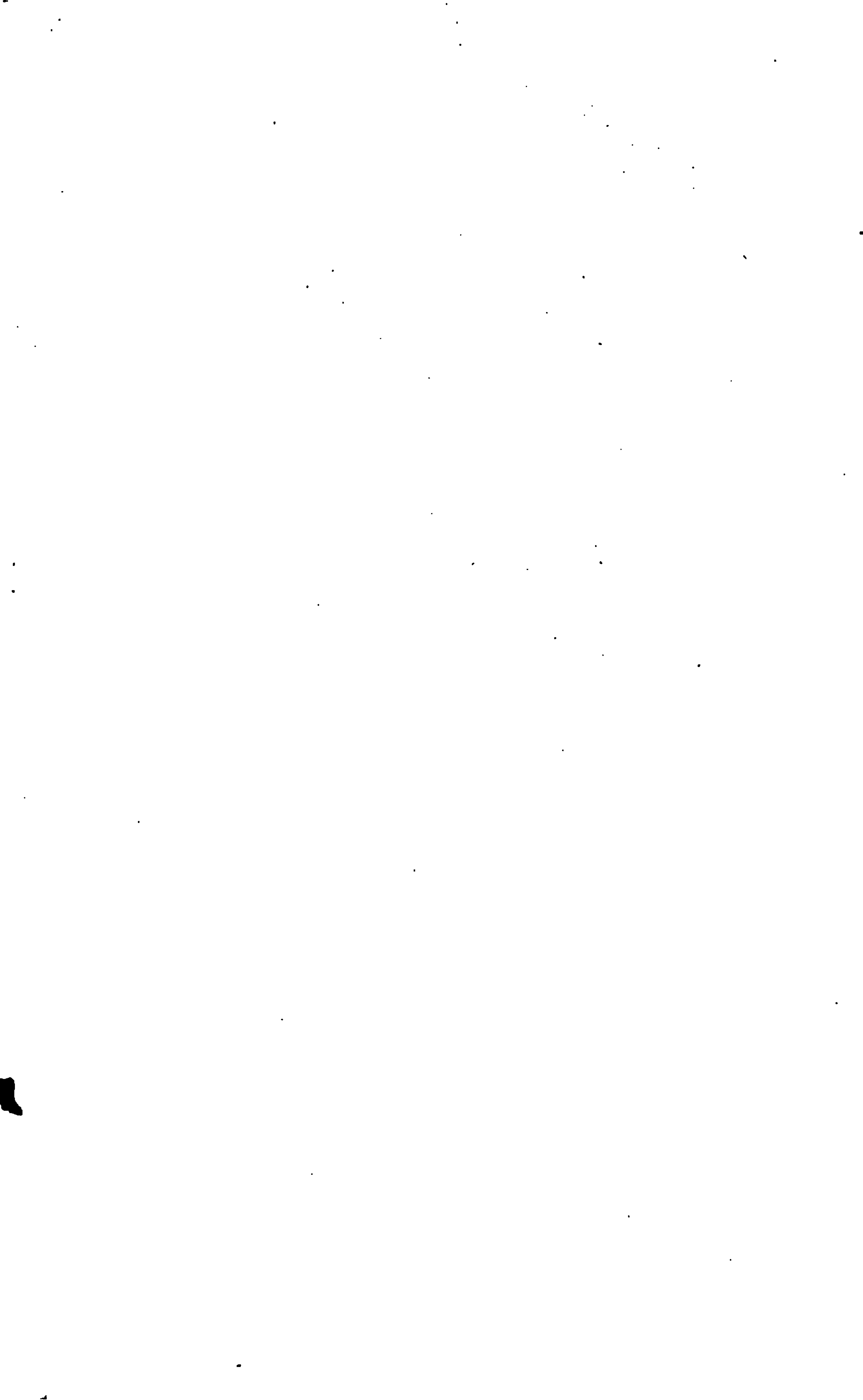





Harvard College Library
FROM
By exchange.





DAS HEBRÄER-EVANGELIUM.

INAUGURAL-DISSERTATION

DER

HOHEN THEOLOGISCHEN FACULTÄT

IN MARBURG

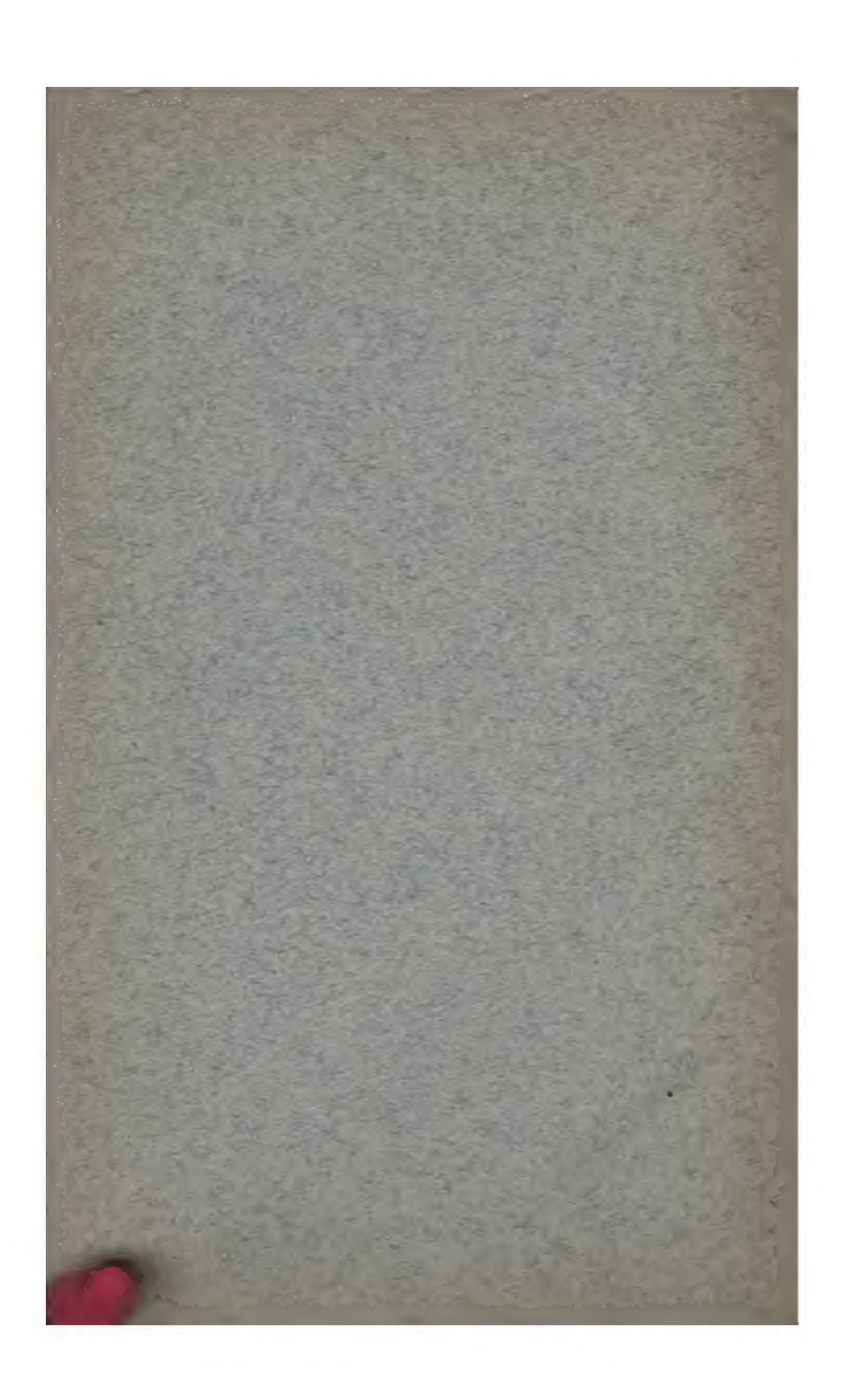
ZUR ERLANGUNG

DER AKADEMISCHEN WÜRDE EINES LICENTIATEN DER THEOLOGIE

VORGELEGT VON

RUDOLF HANDMANN.

MARBURG 1888.



DAS

HEBRÄER-EVANGELIUM.

INAUGURAL-DISSERTATION

DER

HOHEN THEOLOGISCHEN FACULTÄT

IN MARBURG

ZUR ERLANGUNG

DER AKADEMISCHEN WÜRDE EINES LICENTIATEN DER THEOLOGIE

VORGELEGT VON

RUDOLF HANDMANN.

MARBURG 1888.

BILDET VON

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

ZUR GESCHICHTE DER

ALTCHRISTLICHEN LITERATUR

V. BD. 3. HEFT.

Inhalt.

Erster Abschnitt.

Geschichte der Kritik.

Der erste, welcher das Hebräerevangelium aus dem Dunkel der Bedeutungslosigkeit in das helle Licht der Kritik gestellt hat, ist Lessing. Freilich schon vor ihm hatten sich verschiedene Gelehrte mit diesem ältesten und angesehensten der ausserkanonischen Evangelien beschäftigt (Grabe, Fabricius, Richard Simon u. A.), hatten dessen Fragmente gesammelt und ihre Herkunft zu bestimmen gesucht; aber solange der Begriff einer rein geschichtlichen Entstehung und Entwickelung von den biblischen Schriften überhaupt fern gehalten wurde, konnte man auch diesem Hebräerevangelium der durch die Tradition geheiligten Vierzahl der kanonischen Evangelien gegenüber nur eine geringe Bedeutung zuschreiben und kam auf diese Weise über die verschiedenen Fragen, welche dasselbe unwillkürlich aufwirft, allzuleicht hinweg. Als sich aber in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts eine unbefangenere Betrachtungsweise der kanonischen Schriften Bahn brach, als man endlich genauer nach dem wie und dem wann ihrer Abfassung zu fragen anfing, da wandte sich das Interesse in höherem Masse als bisher auch den ausserkanonischen Schriften zu und suchte sie mit den kanonischen in einen bestimmten Zusammenhang zu bringen. So fand auch schon der erste grosse Schritt, welcher aus der dogmatischen Betrachtungsweise der Evangelien zur historischen hinüberführte, seine Hauptstütze im Hebräerevangelium, und indem Lessing darin die Grundlage der synoptischen Evangelien zu erblicken meinte, zog er dasselbe mitten in die nun beginnende Evangelienfrage hinein. Seitdem hat das Hebräerevangelium, die verschiedenen Wandlungen dieser verwickelten Frage mitmachend, nach

den jeweiligen Voraussetzungen der Kritik die ganze Scala von der höchsten Auszeichnung bis zur tiefsten Geringschätzung durchlaufen, und doch ist man bis heute darüber noch zu keinem allgemein anerkannten Resultat gekommen. Eine kurze Zusammenstellung dieser verschiedenen Beurtheilungen ist desshalb am Besten geeignet, uns in das Problem, welches dieses Evangelium bietet, einzuführen und auf die Schwierigkeiten aufmerksam zu machen, welche dasselbe von allen Seiten umgeben.

---

a.

Den Ausgangspunkt für die Hypothese Lessings bilden die sorgfältig zusammengestellten Bemerkungen Grabe's[1]). Dieser hatte nach Hieronymus adv. Pel. III, 2 das H.E. identificirt mit dem „evangelium secundum XII apostolos" und diesem Namen gemäss den Judenchristen ein altes, aus apostolischer Tradition stammendes Evangelium zugeschrieben; den dritten Namen, *κατὰ Ματϑαῖον*, der sich bei Irenäus fand, erklärte er für eine nach der kirchlichen Tradition des hebräischen Mtth. gemachte Fälschung späterer Interpolatoren. Der Inhalt wird bei der Untersuchung nur in Betracht gezogen, um gemäss den Angaben des Hieronymus die Verschiedenheit vom kanonischen Mtth., also auch vom hebräischen Mtth. zu constatiren, während die Aechtheit und Ursprünglichkeit desselben von vornherein feststeht und zwar aus dem Grunde, weil die Kirchenväter ein verfälschtes Evangelium nicht so hätten empfehlen können. Lessings Hypothese[2]) zieht nun von einem freieren Standpunkt aus die Consequenz, welche vom altorthodoxen nicht möglich war. Denn war es ein altes, ursprünglich hebräisches Evangelium und dies mit dem Anspruche, von dem Apostel Matthäus abgefasst zu sein, so brauchte bloss das Inspirationsdogma zu fallen, um es als Quelle unseres Mtth. betrachten zu können.

Die Hypothese Lessings ist aufgebaut auf die drei Namen dieses Evangeliums, sofern sich dieselben leicht aus den geschichtlichen Verhältnissen als Bezeichnung des ersten aller Evangelien erklären lassen, nämlich: „Evangelium der Apostel" nach den

---

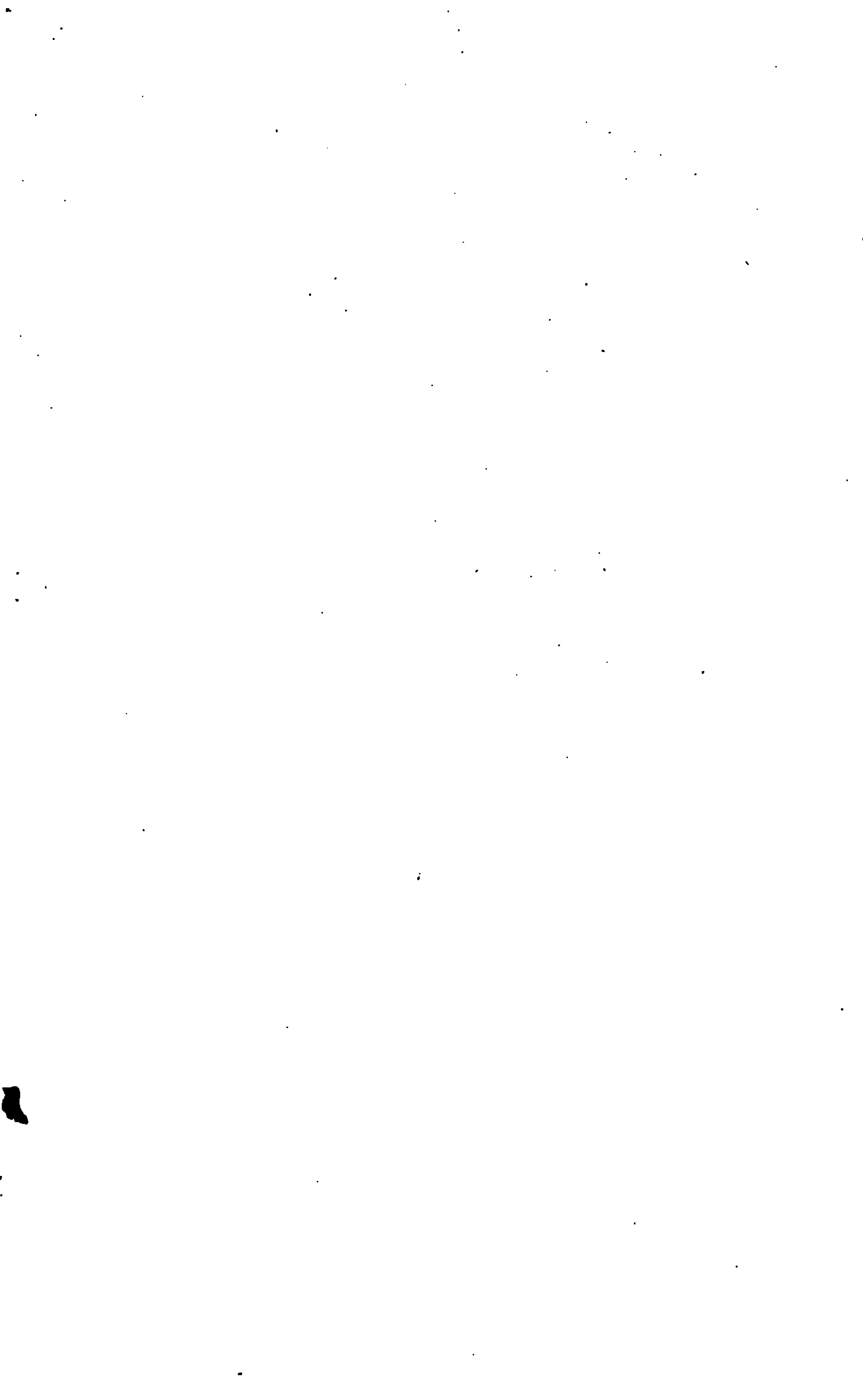
1) Grabius, Spicilegium SS. Patrum, 1698, p. 15.

2) Lessing, neue Hypothese u. s. w., theol. Nachlass, 1784.

Gewährsmännern — „Evangelium der Hebräer" nach den Lesern — „Evangelium des und des ..." nach dem Redactor und Uebersetzer. Matthäus übersetzte dieses für die hebräischen Christen geschriebene Evangelium in die griechische Sprache, und da er ebenso gut hätte hebräisch schreiben können, so verwechselte man bald Uebersetzung und Original, so dass auch sein Name von jener auf dieses überging. Obschon diese Ansicht durch ihre Klarheit und Einfachheit auf den ersten Blick etwas Bestechendes hat, so wird sie doch dem H.E. keineswegs gerecht; er meint zwar damit zwanzig Dinge erklären zu können, die sonst ein Räthsel bleiben, nämlich die verschiedenen sich widersprechenden Angaben der Kirchenväter, indem er so den hebräischen Mtth. der Tradition mit dem H.E. identificirt, allein er begnügt sich hierbei, die innere Wahrscheinlichkeit einer solchen Entwicklung der Evangelienlitteratur mit jenen Angaben in Einklang zu bringen, ohne die Schwierigkeiten, welche einer Vereinigung dieser Angaben entgegenstehen, näher zu berühren. Doch war mit dieser flüchtig hingeworfenen, immerhin genialen Hypothese eine Zeit lang der Weg gewiesen, den die Evangelienfrage in der Folge einschlagen sollte.

Sie fand ihren Nachfolger zunächst in Eichhorn[1]), welcher zum ersten Mal das Problem, welches die Synoptiker in ihrer Aehnlichkeit und Verschiedenheit dem aufmerksamen Auge darbieten, klar erfasste und durch die Postulirung eines Urevangeliums zu lösen suchte. Der Gesichtspunkt Lessings, die Evangelien nicht mehr als Ergebnisse mechanischer Inspiration, sondern als Produkte des menschlichen Geistes und damit in geschichtlicher Entwicklung zu betrachten, musste ihn, um die Aehnlichkeit der Synoptiker zu erklären, einerseits ebenfalls auf ein gemeinsames Urevangelium führen, während andrerseits die Verschiedenheit und die Abweichungen derselben von einander nur durch eine Reihe nun verlorener Mittelglieder erklärt werden konnten. Dann durfte aber das schon eine ausgebildete Tradition verrathende H.E. nicht mehr die erste Stelle einnehmen, und es wurde desshalb als Urevangelium bloss ein roher Entwurf eines Evangeliums statuirt, welchem aber das H.E. der Kirchenväter immer noch näher stehe als unsere Synoptiker. Sein Schüler Weber[2]) aber

1) Eichhorn, Einl. in das N.T., 1805.
2) Weber, neue Untersuchung über Alter und Ansehen des H.E., 1806.



zu, wesshalb es auch von Ignatius u. A. benützt wurde. Einzelne Ungereimtheiten wie das „modo me tulit mater mea Spiritus sanctus ...“ berechtigen desshalb noch nicht dazu, das Ganze zu verwerfen, sondern da mehrere darin enthaltene Stücke des Herrn nicht unwerth sind, muss man die einzelnen Theile prüfen. Hug lässt es unentschieden, ob die judenchristliche Schrift des Hieronymus ursprünglich identisch war mit der von Epiphanius citirten; doch zeige die Verschiedenheit dieser beiden, wie willkürlich geändert worden sei, so dass die Aussage in Bezug auf die Verfasserschaft des Matthäus keinen Glauben verdienen könne.

In noch erhöhtem Masse hatte Gieseler[1]) das H.E als ein willkürliches Machwerk der Judenchristen von den kanonischen Evangelien getrennt. An die Stelle eines schriftlichen Urevangeliums setzte er ein mündliches, nämlich den lebendigen Fluss der Tradition, und diese habe sich in den vier kanonischen Evangelien in ihrer ursprünglichen Reinheit fixirt, sei aber mit der Zeit, wie sie schon bald nach ihrem Entstehen durch den Reichthum des Stoffes mannigfache Aenderungen und Verschiedenheiten aufgewiesen habe, auch ungehörigen Erweiterungen und Verfälschungen zugänglich gewesen. Den Niederschlag dieser verfälschten Tradition bilden die ausserkanonischen Evangelien, welche sich, an den kanonischen gemessen, durch „mystischen Unsinn und Weitschweifigkeit“ als apokryph erweisen. Unter diesen apokryphen Evangelien unterscheidet er zwei Aeste: der eine, syro-chaldaeisch geschrieben, unter dem Namen „Hebräerevangelium“, kam erst unter Hadrian, wo die Spannung zwischen Juden- und Heidenchristen begann, in Aufschwung; der andere, das sog. Aegypterevangelium, wurde die Quelle vieler ketzerischer Schriften. Unter dem H.E., synonym mit dem „evangelium secundum apostolos“, welches die Kirchenväter einen verfälschten Matthäus nennen und den Nazaräern oder Ebioniten zuschreiben, sind wohl nach Hieronymus und Epiphanius verschiedene Schriften gemeint, schon dadurch unterschieden, dass die eine Mtth. c. 1. 2 enthalten, die andere gleich mit Mtth. c. 3 begonnen hat. Wie bei Hug so wird also auch bei Gieseler das H.E., was seine Abfassung betrifft, in eine spätere Zeit gerückt, und zwar ist hierbei

1) Gieseler, histor. krit. Versuch über Entsteh. der schriftl. Evangel., 1818, S. 8 ff.

besonders der fremdartige Inhalt massgebend, so wie auch das abschätzige Urtheil des Epiphanius.

Durch die Diegesentheorie Schleiermachers[1]) und durch seine der Papiasstelle entnommene hebräische Spruchsammlung des Apostels Matthäus bekam die Evangelienfrage eine neue Wendung. Das H.E., welches ein zusammenhängendes, einheitliches Lebensbild Christi zu enthalten scheint, konnte nicht mehr Urevangelium sein, sondern wurde auch wie die Synoptiker als ein Aggregat einzelner Erzählungen und kleinerer Aufsätze betrachtet, gleichsam „eine Schwester" des kanonischen Mtth., wie dieser ebenfalls aus der papianischen Spruchsammlung des Apostels Mtth. hervorgegangen. Olshausen[2]), welcher den griechischen Mtth. als eine vom Evangelisten selbst verfertigte freie Bearbeitung des hebräischen Mtth. betrachtete, liess auch das H.E. aus dem hebräischen Original hervorgehen als Evangelium der hebräisch redenden Judenchristen, doch sei es von mancherlei fremdartigen, späteren Zusätzen durchzogen. Aber schon De Wette[3]) sah darin eine zwischen Mtth. und Lucas schwankende, aus griechischen Quellen stammende Schrift, deren apokrypher Charakter dem Gedanken an eine ursprüngliche oder selbständige Schrift widerspreche, vielmehr unsere Evangelien zur Voraussetzung habe. Auf einen griechischen Text weise besonders die Interpretation des Namens „Barrabas". Hieronymus habe es wohl zuerst für den hebräischen Mtth. gehalten wie die Kirche, habe aber nachher den Unterschied eingesehen; in seinem Exemplar sei wohl auch die Geburtsgeschichte enthalten gewesen, während sie bei Epiphanius, dessen Angaben übrigens sehr verwirrt seien, gefehlt habe. — So verlor das H.E. immer mehr seine Bedeutung und sank von einem werthvollen Denkmal der apostolischen Zeit zu einem apokryphen Machwerk des zweiten Jahrhunderts hinab, indem man immer allgemeiner einen verfälschten Mtth. darin zu erblicken glaubte.

Diese letztere Meinung wurde wesentlich modificirt durch

---

1) Schleiermacher, Versuch über Lucas, 1817.

2) Olshausen, Nachweis der Aechtheit sämmtl. n. t. Schriften, 1832. S. 35.

3) De Wette, Lehrbuch der histor. krit. Einl. in das N.T., V. Aufl., 1848 S. 88 ff.

DAS
HEBRÄER-EVANGELIUM.

INAUGURAL-DISSERTATION

DER

HOHEN THEOLOGISCHEN FACULTÄT

IN MARBURG

ZUR ERLANGUNG

DER AKADEMISCHEN WÜRDE EINES LICENTIATEN DER THEOLOGIE

VORGELEGT VON

RUDOLF HANDMANN.

MARBURG 1888.

läufig an den Rand geschrieben worden, ehe er die Sache selbst genauer geprüft habe; im Uebrigen theile er die traditionelle Ansicht mit - drücke sich später darum so schwankend aus, weil er den Vorwurf der Kirche fürchtete, wenn er der traditionellen Ansicht entgegenträte. Er selbst habe dieses Evangelium ohne Titel überkommen, es aber mit Recht für identisch gehalten mit dem H.E. des Origenes. Schon daraus gehe hervor, dass er es nicht für den hebräischen Mtth. halten konnte. Diese Schrift, die sich durch Uebersetzungsfehler (Barrabas) als aus einem griechischen Text stammend erweise und durch ebionitische Gedanken (über die Sünde der Propheten) beeinflusst sei, könne nicht vor Trajan abgefasst sein; sie sei eine Uebertragung der hebräisch redenden Nazarener, habe aber doch auch manche interessante Einzelheiten enthalten, welche den Parallelen der Synoptiker vorzuziehen seien (z. B. die Grabwache durch den Knecht des Hohenpriesters).

Alle diese drei Evangelien seien von den Kirchenvätern *καθ' Ἑβραίους* genannt worden nach den Lesern oder *Ἑβραϊκόν* nach der Sprache, doch könne weder das eine noch das andere der eigentliche Name sein. Credner kommt desshalb zu dem überraschenden Resultat, dass es ein *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* gar nie gegeben habe. Wenn die Kirchenväter alles, was sie von ausserkanonischen Evangelien bei den Judenchristen fanden, darauf zurückführten, so möchte damit weniger eine bestimmte Schrift als vielmehr die evangelische Ueberlieferung der Judenchristen überhaupt gemeint sein. Ebenso gäbe es ein „evangelium secundum apostolos" bloss in der Meinung der Kirchenväter, welche die Stellen aus der Predigt Petri und den Clementinen, wo die Apostel selbst redend auftreten, glaubten auf ein so benanntes Evangelium zurückführen zu müssen.

Durch die unerweisbare Voraussetzung von einem den judenchristlichen Evangelien zu Grunde liegenden petrinischen Schriftenkreis war diese Untersuchung von Anfang an in ein falsches Geleise gerathen, das von der rechten Würdigung des H.E. abführen musste, wodurch auch die richtig gewonnenen Resultate eine falsche Umdeutung erfuhren. Hat Credner das H.E. in richtiger Weise von dem Mtth.-Evangelium losgelöst, so lässt er es doch wieder aus einer griechischen Quelle hervorgehen, aus dem Evangelium oder der Praedicatio Petri, obschon sich keine

bestimmte Angabe dafür aufweisen lässt; und hat er einerseits das Ebionitenevangelium des Epiphanius von dem Nazarenerevangelium des Hieronymus getrennt, so verwischt er diese Trennung andrerseits wieder dadurch, dass er den Namen des ersteren (sec. XII apostolos) für eine Fiction der Kirchenväter, den Namen H.E. für allen gemeinsam erklärt. Hieran ist freilich die Confusion des Epiphanius schuldig, wie sich später zeigen wird; allein der bestimmten Erklärung der Alexandriner und des Hieronymus gegenüber, welche beide mit diesem Ausdruck ein bestimmtes Evangelium bezeichnen, kann die confuse Angabe des Epiphanius nicht in Betracht kommen. Immerhin bleibt es auch hier ein grosses Verdienst Credners, durch seine Untersuchungen neue Gesichtspunkte eröffnet zu haben, so die Betonung einer eigenen, selbständigen judenchristlichen Tradition, die ihn auch im H.E. alte, ursprüngliche Bestandtheile erkennen liess, und er hat damit einer Betrachtung Bahn gebrochen, welche sich nicht mehr durch irrige Beziehungen zum hebräischen Mtth. braucht verwirren zu lassen.

b.

Einen neuen Versuch, das H.E. in die eigentliche Evangelienfrage hineinzuziehen, machte Schneckenburger[1]), als die Apostolicität des griechischen Mtth. sich immer mehr als fraglich erwies. In der Deutung des Papiasfragmentes (Euseb. h. e. III, 39, 16) folgte er der Ansicht Schleiermachers und fand nun eine solche schriftliche Erläuterung der Herrensprüche (*ἡρμήνευσε δ' αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος*) im H.E., welches von der Spruchsammlung her den Namen *κατὰ Ματθαῖον* erhalten habe. Eine Redaction dieses H.E. besitze die Kirche in ihrem ersten Evangelium. Er beruft sich für diese Ansicht auf Irenäus, Epiphanius und Hieronymus, welche den Ebioniten den hebräischen Mtth. zuschrieben, und weil dieser vom kanonischen Mtth. abgewichen sei, habe ihn Eusebius zu den *νόθα* gerechnet. Unser Mtth. sei ein planmässiger Auszug, eine freie, kürzere Redaction des H.E., welches nach Epiphanius *πληρέστατον* war. Er sieht auch in den „eruditi Hebraei“ des Hieronymus Nazarener d. h. Juden-

---

1) Schneckenburger, über den Ursprung des ersten Evangeliums, 1834, S. 105 ff.

christen und schliesst daraus, dass schon die Geburtsgeschichte in ihrem Evangelium enthalten war. Durch eine weitere Vergleichung der Fragmente mit dem kanonischen Mtth. sucht er eine solche Ableitung als möglich zu erweisen, verfährt aber hierbei insofern ziemlich willkürlich, als er bald die Fragmente bei Epiphanius, bald die bei Hieronymus wählt, die ersteren sogar den letzteren vorzieht (in der Taufgeschichte), während er sich doch andrerseits wieder genöthigt sieht, die scharfe Opposition gegen die Opfer bei Epiphanius einem spätern ebionitischen Redactor zuzuschreiben. Den Unterschied zwischen Hieronymus und Epiphanius führt er auf zwei verschiedene Redactionen zurück, eine ältere nazarenische, welche wohl die „älteste Traditionssammlung" über Jesus gewesen sei, aber auch schon mit mythisch ausgeschmückten Notizen (z. B. die Erscheinungen des Auferstandenen) versehen, und eine jüngere gnostisirende, bringt aber dadurch, dass er bald die eine, bald die andere benützt, eine gewisse Unsicherheit in die Sache, welche seine Aufstellungen sich nicht über die Grenze subjectiver Vermuthungen erheben lässt. Immerhin hat er das Verdienst, die ursprünglich hebräische Abfassung des H.E. entgegen der herrschenden Meinung wieder und die Ursprünglichkeit einzelner Fragmente gegenüber dem kanonischen Mtth. zuerst geltend gemacht zu haben. Mit Recht wendet er sich gegen De Wette, dass die Interpretation des „Barrabas" keineswegs aus einem Uebersetzungsfehler entstanden sei, sondern der richtigen hebräischen Lesart entspreche, und dass schon die Fassung des heiligen Geistes als Mutter Christi eine hebräische Conception verrathe. Aber seine Ansicht fand keinen Nachfolger und keinen Vertheidiger, das H.E. schien in der Evangelienfrage seine Rolle ausgespielt zu haben, bis ein Jahrzehnt später von anderen Voraussetzungen und mit einer anderen Methode die Tübingerschule auf dasselbe Resultat kam.

Um ihre durch abstracte Geschichtsspeculation gewonnene bekannte These von dem judenchristlichen Charakter des ersten und zweiten Jahrhunderts der christlichen Kirche sicher zu stellen, postulirte diese als Anfang des christlichen Schriftenkanons eine reiche judenchristliche Litteratur, welche uns noch in ihren zwei Hauptrepräsentanten, der Apokalypse und den Resten des H.E., erhalten sei. Das H.E. in seiner ursprünglichen

Gestalt sollte dann die Grundlage unserer Evangelien sein, welche, hervorgegangen aus dem Kampfe mit dem Paulinismus, den Ausgleich suchen zwischen den beiden sich schroff gegenüberstehenden Richtungen und sich desshalb durch ihren schwankenden Charakter als Tendenzschriften erweisen. Nun datiren aber die sichern Zeugnisse über das H.E. erst vom Ende des zweiten Jahrhunderts, gehen also nicht weiter zurück als die der kanonischen Evangelien; es galt desshalb, um jenen Standpunkt zu begründen, solche auch für die frühere Zeit aufzufinden. Dies suchte in vollem Umfange Schwegler[1]) zu thun. Er findet Spuren bei Cerinth, Papias, Justin, Hegesipp, Clem. Homilien, Tatian, Ignatius, sogar in Jacobus 5, 12 und 2 Petr. 1, 17, d. h. er führt alle evangelischen Reminiscenzen, welche sich am Ende des ersten und am Anfang des zweiten Jahrhunderts finden, auf das H.E. zurück, in ähnlicher Weise, wie es nach Credner die Kirchenväter sollen gethan haben. Das abschätzige Urtheil De Wettes sucht er zu entkräften[2]), indem er betont, dass keine n. t. Schrift eine so ununterbrochene Reihe von Zeugnissen aufzuweisen habe, auch fordere schon das milde Urtheil der Kirchenväter und der weit ausgedehnte Gebrauch dieses Evangeliums zu einem vorsichtigeren Urtheil auf. Dazu komme ferner, dass die Ueberlieferung des H.E. sich mit derjenigen des hebräischen Mtth. in gewissen Hauptpunkten auffallend berühre, welche Berührung sich nicht nur auf die Sprache, sondern auch auf den Ort des Ursprungs und auf den Leserkreis erstrecke, so dass, wenn Hieronymus die Identität beider behaupte (de vir. ill. c. 3.), daran nicht zu zweifeln sei. Warum hätte dieser, so bemerkt Schwegler gegen Credner, nicht die Verschiedenheit eingestehen und betonen sollen, wenn er sie wirklich verschieden gefunden hätte?

Andrerseits zeige aber das H.E. eine fliessende, wandelbare Beschaffenheit, wie denn auch die Citate bei Epiphanius und Hieronymus nicht mehr zusammenstimmen wollen. So habe bei Ignatius und Hegesipp die Geburtsgeschichte darin gestanden, bei Epiphanius dagegen habe sie gefehlt. Diese Veränderlichkeit zeige sich besonders in den vielen ausserkanonischen Evangelien,

---

1) Schwegler, nachapostol. Zeitalter, 1846, I, S. 197 ff.

2) Zellers Jahrbücher, 1843, S. 550 ff.

die damit verwandt sind, die alle je nach den Richtungen, Localitäten, Schulhäuptern verschiedene Namen führen, und die doch alle bloss verschiedene Spielarten ein und desselben Urevangeliums seien, des H.E. oder Petrusevangeliums, deren letzte sich in unserm ersten Evangelium noch erhalten habe. Als weitern Grund für das hohe Alter dieses einen Evangeliums könne sein Name oder besser seine Namenlosigkeit gelten; denn H.E. sei es erst von den griechischen Vätern genannt worden und habe wohl ursprünglich wie das des Marcion bloss εὐαγγέλιον geheissen Später werde es auch „evangelium sec. apostolos" (Justin, Hieronymus) oder „evangelium Petri" (Theodoret) genannt; sein Zurücktreten erkläre sich aus der allmählichen Verschmelzung der Juden- und Heidenchristen, für welche dann die kanonischen Evangelien in Geltung blieben. Auf die einzelnen Fragmente geht Schwegler nicht näher ein, da ihm die Existenz eines solchen Evangeliums die Hauptsache ist, während der Inhalt nach ihm ein fliessender war und mit dem fortschreitenden Zeitbewusstsein sich mannigfach veränderte, indem Veraltetes ausgemerzt, Zeitgemässes zugesetzt wurde.

Dieser Ansicht stimmte auch der Meister der Tübingerschule F. Ch. Baur bei und machte die Resultate seines Schülers zu den seinigen[1]). Allein bei ihm wird uns noch deutlicher, auf welche Weise man zu diesen Resultaten gelangt war, freilich an der Hand historischer Belege, aber zum Ausgangspunkt machte man den Universalismus des Johannesevangeliums und suchte von da aus nach einem bestimmten Schema die ganze Entwicklung der christlichen Kirche rückwärts zu construiren, unter der Voraussetzung, dass dieser Universalismus bloss der Ertrag eines langen Kampfes gewesen sein könne.

Da konnte man nicht mehr beim kanonischen Mtth. stehen bleiben, sondern musste weitergehend bei einem streng judenchristlichen Evangelium ankommen, welches die Grundlage der ganzen Evangelienlitteratur bilden sollte. Und dieses fand man im H.E. der Kirchenväter und führte die ältesten evangelischen Reminiscenzen darauf zurück, gleichviel ob die erhaltenen Fragmente dazu passten oder nicht; im letztern Falle sind es eben spätere Zusätze, die desshalb auch zum Theil apokryph lauten und es

---

1) F. Ch. Baur, krit. Untersuchungen über die Evangelien, 1847, S. 572.

begreiflich machen, dass Hieronymus in seinem Urtheil über das H.E. schwankend wurde. So ergiebt sich denn, dass das H.E. uns in seiner ursprünglichen Gestalt nicht mehr erhalten ist, sondern mannigfach variirt erscheint, weil das alte H.E., welches identisch war mit den λόγια des Apostels Mtth., schon früh übersetzt und vielfach modificirt worden war, bis es endlich die Gestalt des kanonischen Mtth. erhalten hat. Seit der Tübingerschule ist es desshalb üblich geworden, nicht mehr von einem H.E., sondern von einem Stamm der Hebräerevangelien zu reden und so diesem Namen lediglich eine allgemeine Bedeutung zuzuschreiben, wie dies schon Credner in ähnlicher Weise gethan hatte. Allein die nähere Untersuchung wird zeigen, dass dies keineswegs richtig ist, dass die Kirchenväter vielmehr ein ganz bestimmtes Evangelium mit diesem Namen bezeichnet haben.

Gegen diese Ansicht der Tübinger hat De Wette seinen Standpunkt von Neuem dargelegt. Dann war es besonders Frank, welcher in einer eingehenden Monographie sowohl gegen Schneckenburger als auch gegen Schwegler den secundären Charakter des H.E. darthun wollte [1]. Er sucht zunächst die äussern Zeugnisse, welche Schwegler für das hohe Alter geltend gemacht hatte, zu entkräften, indem er die dort hervorgehobenen Citate der apostolischen Väter theils auf mündliche Tradition, theils auf gedächtnissmässige freie Reproduction zurückführte, und betont, dass Hegesipp neben dem H.E. schon kanonische Evangelien benützt habe. Er giebt zwar zu, dass Hieronymus dieses anfangs für identisch gehalten habe mit dem hebräischen Mtth., aber bloss aus voreiliger Freude über die Entdeckung desselben, später sei er selbst von dieser unbegründeten Annahme abgekommen. Was die Fragmente betrifft, so würden sie sich (gegen Schneckenburger) sämmtlich als secundäre Bildungen, als Erweiterungen und Umbildungen der Tradition ins Apokryphe verrathen. So soll sich z. B. in der Art und Weise, wie Petrus im H.E. erscheint, ein falscher Individualisirungstrieb der Sage geltend machen, sowie die Erscheinung des Auferstandenen vor Jakobus eine reine, dem grossen Apostel der Urgemeinde zu lieb gemachte Erfindung sein soll. Das H.E., so

1) Frank, theol. Stud. u. Krit., 1848, S. 369 ff.

lautet sein Resultat, stellt da Zusammenhang her, wo die ursprüngliche Sage Lücken gelassen hat, und arbeitet so die Tradition nach einem fertigen System um. Von verschiedenen Redactionen dürfe man nicht sprechen, weil sich nirgends die ursprüngliche Form erhalten habe; aus Epiphanius gehe bloss hervor, dass es verschiedene Anfänge hatte. Frank fasst desshalb die von Epiphanius und Hieronymus citirten Fragmente in ein Evangelium zusammen und sieht darin einen verfälschten Mtth. Mit besonderer Betonung der von Hieronymus erhaltenen hebräischen Worte des H.E. sucht auch Delitzsch[1]) den secundären Charakter zu erweisen, indem er diese als auf einem Missverständniss der entsprechenden griechischen Ausdrücke bei Mtth. beruhend darstellt und damit eine ursprünglich hebräische Abfassung des H.E. verneint.

Einen mehr vermittelnden Standpunkt, welcher dem wahren Sachverhalt in gewissem Sinne näher kommt, aber doch in der Tradition wieder hängen bleibt, immerhin aber dem H.E. einen relativen Werth zuerkennt, vertreten Thiersch und Ebrard. H. W. Thiersch[2]) geht aus von der uralten Tradition des hebräischen Mtth., der nirgends aufzufinden sei; dagegen zeige sich in „räthselhaft wechselnden Gestalten" das apokryphe Hebräerevangelium, und wenn es auch bei seinem abenteuerlichen Charakter ein unglücklicher Gedanke sei, dies für die Urschrift des Apostels zu halten, so könne diese letztere ihm doch ursprünglich zu Grunde liegen. Denn die Vorliebe für groteske Züge und abenteuerliche Berichte musste es den Judenchristen nahe legen, die apostolische Schrift, die in ihren Händen blieb, zu erweitern und auszuschmücken, wobei freilich auch noch manch wahre und ächt historische Tradition mit hineingekommen sein könne. Auf diese Art aus der mündlichen Ueberlieferung bereichert, erhielt dies Evangelium den Namen „secundum apostolos" und konnte weder als kanonische noch als häretische Schrift gelten, weil es beides zugleich war, wesshalb es die Kirchenväter ohne Anstoss benützen durften. Eine solche Veränderung sei aber nicht allmählich geschehen, sondern auf einmal, und damit habe es sein Bewenden gehabt bis zur gnostischen Will-

1) Delitzsch, Zeitschr. f. luth. Theol. u. Kirche, 1850, S. 456 ff.

2) Thiersch, Versuch zur Herstellung des histor. Standp. f. d. Krit. der n. t. Schriften, 1845, S. 185 ff.

kür der spätern Ebioniten, welche dieses Evangelium noch weiter corrumpirten. Mit Thiersch stimmt im Wesentlichen Ebrard[1]) überein. Auch er sieht im H.E. ursprünglich den hebräischen Mtth., welcher gegen Ende des zweiten Jahrhunderts bei den Nazarenern und Ebioniten Zusätze erhielt und desshalb in der Achtung der Katholiker immer tiefer sank (Nazarenerevangelium des Hieronymus), bis er endlich mit Benützung des Lucas zu einem apokryphen Machwerk umgearbeitet wurde (Ebionitenevangelium des Epiphanius). Demnach wären es drei Redactionen desselben Evangeliums, welche bei den Ebioniten den Namen H.E. führten. In der ersten Zeit wird es einfach citirt als hebräischer Mtth., aber schon dass Origenes keinen unbefangenen Gebrauch mehr davon macht, zeigt eine Depravation. Doch sind es einstweilen noch harmlose Zusätze, Erklärungen und Nebenzüge, welche nichts häretisches an sich haben und sich zum ursprünglichen Text verhalten wie die Targumim zum A.T.; dahin gehöre auch das „modo me tulit mater mea Spiritus sanctus etc. . .“, welches Origenes und Hieronymus, wenn es apokryph wäre, nicht anführen würden. Das Nazarenerevangelium lasse auch den zu Grunde liegenden Mtth. noch genau erkennen, welcher bei der Redaction der Ebioniten durch ein apokryphes Gewebe schon unkenntlich gemacht sei. Aber weder das „Barrabas“ bei Hieronymus noch das ἐγκρὶς bei Epiphanius (welches auf Num. 11, 8 sich beziehe und im Citat nach der LXX übersetzt sei,) weisen auf eine griechische Quelle hin oder auf eine Entstehung aus unsern kanonischen Evangelien.

Bleek[2]) stellt in einer Recension von Ebrards Ansicht die Richtigkeit der Tradition eines hebräischen Mtth. in Abrede, wie es nach Erasmus die meisten alt-reformierten und alt-lutherischen Theologen und seit E. G. Paulus auch Hug, De Wette u. A. gethan haben, da Papias ein unkritischer Mann gewesen sei und sich leicht habe täuschen lassen. Der hebräische Mtth. der Kirchenväter sei nichts anderes als das H.E., welches in aramäischer Sprache bei den Nazarenern existirte, nichts authentisches und nichts apostolisches enthielt, sich vielmehr durch

1) Ebrard, wissenschaftl. Kritik der evangel. Geschichte, II. Aufl., 1850, S. 769 ff.

2) Bleek, Beiträge zur Evangelienkritik, 1846, S. 60 ff.

einzelne Uebersetzungsfehler als eine für die hebräischen Christen gemachte aramäische Bearbeitung einer griechischen Schrift erweise, nämlich unseres ersten Evangeliums. Ewald[1]) erklärt es gar für ein „Bastardwerk", welches aus der tiefgesunkenen Evangelienlitteratur hervorgegangen sei.. Es habe nichts von der Geburts- und Kindheitsgeschichte enthalten, doch habe es für solche Auslassungen reichlich entschädigt durch eine freiere, kühnere Darstellung (z. B. das modo me tulit etc. . .), durch Verarbeitung des bloss hingeworfenen Stoffes, sodass dieser oft ursprünglicher aussähe (z. B. Rede des caementarius, Gespräch mit dem Jüngling), durch Reichthum und Fülle des Inhalts, welche es wahrscheinlich machten, dass alle früheren, also auch unsere kanonischen Evangelien benützt seien, und nur, weil es hebräisch geschrieben war, sei eine Verwechselung mit dem hebräischen Mtth. möglich gewesen.

Jemehr aber dem H.E. seine hebräische Grundlage entzogen wurde, um so mehr musste es zum späten Machwerk herabsinken. Anger[2]), welcher in seinen Untersuchungen über die a. t. Citate des kanonischen Mtth. zu dem Resultat kommt, dass das Mtth.-Evangelium wegen seiner Beziehung zur LXX ursprünglich griechisch geschrieben war, sieht in den Fragmenten des H.E. eine spätere, abgeleitete Form, nämlich eine aramäische Ueberarbeitung des griechischen Mtth. Auch die Tübingerschule fing an, ihre frühere Stellung in dieser Sache aufzugeben. Hatte sich schon F. Ch. Baur in späterer Zeit zurückhaltender ausgedrückt[3]), so giebt Weizsäcker[4]) das H.E. vollends preis und will darin nichts anderes erkennen als „Abwandlungen des Mtth.-Evangeliums in den geschlossenen Kreisen der Judenchristen", die nicht über die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts hinaufgehen. Die Weigerung des Johannes bei der Taufe Jesu sei zur Weigerung Jesu selbst geworden, weil er keine Sünde habe, und das von Hieronymus zu Mtth. 6, 11 erhaltene „mahar" zeige deutlich, dass das richtige Verständniss des entsprechenden ἐπιούσιος (von ἐπὶ und οὐσία) schon abhanden gekommen war.

1) Ewald, Jahrb. der bibl Wissenschaft, VI, 1854, S. 36 ff.
2) Anger, Leipziger Universitätsprogramm, 1862, III.
3) Baur, Christenth u christl. Kirche u. s. w., II. Aufl. 1860, S. 25.
4) Weizsäcker, Untersuch. üb. die evangel. Geschichte, 1864, S. 223 ff.

Strauss[1]) und Keim[2]) urtheilten in ähnlicher Weise, und Volkmar[3]) unterscheidet das H.E. bestimmt von seiner judaistischen, aramäisch geschriebenen Bearbeitung des ursprünglichen Evangeliums (seines Marcus) als eine Arbeit der strengen Judenchristen, welchen selbst der judenchristliche Mtth. nicht mehr genügte. Trotzdem man verschiedene Redactionen unterscheiden könne theils mit, theils ohne Vorgeschichte, so verrathen doch sämmtliche Fragmente ihr secundäres Verhältniss zu unserm Mtth., oder, wie er es an anderer Stelle ausdrückt, die ausserkanonischen Evangelien, die Baur früher als Helfer annehmen wollte, sind, soweit sie erhalten sind, nur Nachbildungen unserer Synoptiker. Auch Holtzmann[4]) führt mit Berufung auf die Gründe von Bleek das H.E. als eine „bearbeitende" Uebersetzung auf den griechischen Mtth. zurück, und nur Reuss[5]) hält noch in gewissem Sinne an der Ursprünglichkeit desselben fest, sofern er einerseits die Entstehung aus einer griechischen Schrift bestreitet, andrerseits auch auf das hohe Alter und die durch Sprache und Dogma gegebene Absonderung der Nazaräer und Ebioniten von der Kirche hinweist. Die verschiedenen, sich widersprechenden Nachrichten darüber legen es nahe, dass es mannigfachen Veränderungen unterworfen war, so dass wir auch über den Namen desselben bei den Judenchristen nicht zur Klarheit kommen können. Doch gehe aus den Andeutungen der Kirchenväter hervor, „dass dies Evangelium seinen Quellen oder seiner sonstigen Art nach mit unserm Mtth. nahe verwandt war und zwar, wenn solche Verwandtschaft als ein Verhältniss unmittelbarer Abhängigkeit betrachtet werden müsste, eher nachfolgend als vorhergehend". — So hatte das H.E. zum zweitenmal seinen Ehrenplatz, die ursprüngliche Quelle unserer Synoptiker wenigstens theilweise zu sein, eingebüsst. Niemand wollte mehr für seine Ursprünglichkeit eintreten, da das Fremdartige seines Inhalts verbunden mit seinen scheinbar unläugbaren, nahen Beziehungen zu Mtth. deutlich auf ein apokryphes Machwerk

1) Strauss, Leben Jesu für das deutsche Volk, II. Aufl. 1864, S. 49.
2) Keim, Geschichte Jesu von Nazara, 1867, I, S. 29 ff.
3) Volkmar, die Religion Jesu, 1857, S. 406. — Ursprung unserer Evangelien u. s. w. 1866, S. 123.
4) Holtzmann, die synopt. Evangelien, 1863, S. 267.
5) Reuss, Geschichte der Schriften des N.T., V. Aufl. 1874, §§ 197, 198.

hinzuweisen schien, und nur darüber gingen die Meinungen noch auseinander, ob es, weil es auch in hebräischer Sprache vorhanden war, die Umarbeitung einer hebräischen Schrift sei oder auf griechische Quellen zurückgehe.

c.

Unter solch ungünstigen Beurtheilungen trat das H.E. immermehr in den Hintergrund und wurde in der Frage nach der Entstehung der Evangelien durch die apostolische Spruchsammlung und den Urmarcus verdrängt. Da war es die vereinzelte Stimme Hilgenfelds, welche ihm mit einem Mal seinen früheren Ehrenplatz zurückzuerobern suchte. Zwar hatte er noch selbst einige Jahre früher das H.E. aus einer griechischen Schrift hervorgehen lassen als eine aramäische Bearbeitung derselben, welche immerhin unabhängig von den kanonischen Evangelien zu Stande gekommen sei, und woraus dann Papias vermuthet habe, der Apostel Mtth. habe zuerst hebräisch geschrieben[1]).

Dagegen findet er diese papianische Apostelschrift bald wieder im H.E. und sucht diese seine Vermuthung nicht nur aus den Angaben der Kirchenväter, sondern besonders aus dem Charakter der Fragmente selbst zu erweisen[2]). Er beginnt damit, das Evangelium der Nazaräer und das der Ebioniten, welche bisher immer noch mehr oder weniger identificirt worden waren, streng zu scheiden, und hält es von vornherein für unwahrscheinlich, dass die Judenchristen, welche die directen Nachkommen der Urgemeinde waren, sich ihr Evangelium erst aus einer griechischen Schrift hätten übersetzen müssen. Nach der Angabe des Irenäus (adv. haer. 1, 26, 2) hiess das H.E. ursprünglich *κατὰ Ματθαῖον*, später aber gab man ihm, weil es den einzigen n. t Schriftbestand der Judenchristen ausmachte, den Namen *καθ' Ἑβραίους*. Dieses Evangelium war mannigfachen Veränderungen unterworfen. Epiphanius habe nur eine spätere

1) Hilgenfeld, die Evangelien nach ihrer Entstehung u. s. w., 1854, S. 117.

2) Hilgenfeld, Zeitschrift für wissensch. Theol., 1863, S 345 ff. - N.T. extra canonem receptum, fasc IV, I. Aufl. 1866; II. Aufl. 1884; vgl. auch die betreff. Abschnitte in seiner Einleitung zum N.T., 1875, S. 463 ff.

ebionitische Redaction gekannt, deren Fragmente ohne weiteres griechische Abfassung und späteren Ursprung verrathen, und deren Fortschritt (besonders in der Christologie) über das H.E. hinaus sein Gegenstück habe in dem Verhältniss des Johannesevangeliums zu den Synoptikern. Die ältere Gestalt habe Hieronymus für den hebräischen Mtth. gehalten und dies auch deutlich ausgesprochen, sich aber später, weil er bei Theodor von Mopsueste auf Widerspruch stiess, nur vorsichtiger so ausgedrückt, dass dies die gewöhnliche Meinung sei. Das H.E., welches auch den Namen „secundum apostolos“ geführt habe, sei schon früh ins Griechische übersetzt worden, wie die Alexandriner, Hegesipp und der Codex Tischendorf beweisen.

Hilgenfeld widmet zum ersten Mal auch den Fragmenten eine eingehende, sorgfältige Besprechung; er sucht sie, indem er gemäss seiner eben angeführten Meinung den kanonischen Mtth. zu Grunde legt, soviel als möglich in ihren ursprünglichen Zusammenhang zu setzen, um damit das ganze Evangelium einigermassen zu reconstruiren. Als Anfang postulirt er die Genealogie, dagegen habe die Geburtsgeschichte, die dem dogmatischen Bewusstsein eines Theils der Judenchristen widerspreche, gefehlt. Die Abweichungen vom kanonischen Mtth. tragen sämmtlich einen ursprünglicheren, alterthümlicheren Charakter, während wohl der weitaus grösste Theil mit unserm Mtth. werde übereingestimmt haben. Der Inhalt zeige noch nichts von dem Zwiespalt zwischen „judäisch-palästinensischen und ethnisch-universalistischen“ Bestandtheilen wie der kanonische Mtth. und passe desshalb sehr wohl zu der von ihm selber nachgewiesenen griechischen Urschrift desselben, vertrage sich auch mit der Tradition des hebräischen Mtth., so dass, „weil jede neue Untersuchung somit das Urtheil des Hieronymus und Lessings bestätige, im H.E. der archimedische Punkt der ganzen Evangelienfrage zu suchen sei, den man bisher vergeblich bei Marcus gesucht habe“. — Damit war das H.E. zum dritten Mal an den Anfang der Evangelienfrage gestellt. Die von Lessing flüchtig hingeworfene Hypothese hatte Eichhorn aufgegriffen und in formaler Beziehung weiter entwickelt; Schwegler hatte der Eichhornschen Hypothese ein historisches Colorit, bestimmte Anhaltspunkte gegeben, und Hilgenfeld erfüllte sie endlich mit einem concreten Inhalt, indem er in kühner Weise die Identification

der erhaltenen Fragmente mit dem postulirten Evangelium vollzog.

Noch über Hilgenfeld hinaus ging E. B. Nicholson, ein englischer Gelehrter, welcher dem H. E. eine eingehende Monographie widmete [1]). Um die Apostolicität des ersten Evangeliums aufrecht zu erhalten, greift er zu der veralteten Hypothese zurück, der Apostel Matthäus habe sowohl ein griechisches als ein hebräisches Evangelium geschrieben, und das letztere sei eben das H. E. der Kirchenväter. Diese Voraussetzung, welche an der ganzen Untersuchung erst ihre Stütze finden soll, scheint aber schon die Untersuchung selbst getragen und ihr an den schwierigen Stellen den Weg erleichtert zu haben. Nicholson nimmt seinen Ausgangspunkt ebenfalls bei Irenäus, tritt dann der Unterscheidung Hilgenfelds zwischen dem aramäischen Evangelium und seinen Uebersetzungen und auch dem Unterschied zwischen dem Nazaräer- und dem Ebionitenevangelium entgegen, weil Hieronymus die Nazaräer und Ebioniten dasselbe Evangelium gebrauchen lasse. In den Angaben des Hieronymus scheint er keine Schwierigkeiten zu finden, er reiht sie chronologisch aneinander und begnügt sich, aus der Berücksichtigung dieses Evangeliums bei den Kirchenvätern sein Ansehen und seine Bedeutung abzuleiten. Gegen Hilgenfeld bestreitet er die Identität mit dem Evangelium „secundum XII apostolos“, weil dies letztere allgemein unter die häretischen Schriften gerechnet werde, und versucht dann in ähnlicher Weise die vorhandenen Fragmente zu einem Ganzen zusammenzustellen. Er beginnt mit Epiph. 30, 13, weist dann aus Hieronymus mit abschätziger Kritik der Gegengründe Hilgenfelds das Vorhandensein der Geburtsgeschichte nach und stellt endlich in der Taufgeschichte die beiden verschiedenen Berichte des Hieronymus und des Epiphanius ganz naiv nebeneinander, während sich doch gerade hier unmöglich verkennen lässt, dass dieselben zwei ganz verschiedenen Evangelien angehören. Die Erklärung der einzelnen Fragmente ist eine mehr äusserliche, er giebt immer die synoptischen Parallelen, welche sich in einzelnen Ausdrücken und Wendungen als damit übereinstimmend erweisen sollen. Eine Zusammenstellung der Fragmente mit den kanonischen

1) Nicholson, the Gospel according to the Hebrews, London 1879.

Evangelien zeigt einen grossen Theil unabhängigen Stoffes für das H. E., keinerlei Beziehung zu Marcus und Johannes, dagegen deutliche Verwandtschaft mit Matthäus und theilweise auch mit Lucas. Da die „Compilationstheorie“ diese Erscheinungen nicht erklären könne, weil das H. E. nach der Stichometrie des Nicephorus kürzer sei als Mtth. u. Luc., aber doch breiter und ausführlicher erzähle und dazu erst noch eigenen Stoff habe, so kommt Nicholson zu der Hypothese, der Apostel Mtth. habe sowohl das griechische wie das hebräische, nach ihm benannte Evangelium geschrieben und zwar das griechische zuerst, während die Verwandtschaft des hebräischen mit Lucas auf der etwas späteren mündlichen Tradition oder auf einem der vielen sonst noch in Gebrauch stehenden Evangelien beruhe. Gründe für die Priorität des griechischen Mtth. seien ferner das im H. E. vorkommende, eine spätere Zeit verrathende „Dominus“ im Sinne von „magister“, sowie die kürzere Form des H. E., welche sich mehr an das Geschichtliche als an das Lehrhafte halte und damit schon einem etwas späteren Bedürfniss entgegengekommen sei.

Die Schrift Nicholsons ist eine sorgfältige Arbeit, die eine grosse Gelehrsamkeit entwickelt (besonders auch in den Appendices, wo er unter Anderem verschiedene evangelische Reminiscenzen aus Justin, II. Clemensbrief, Origenes u. s. w. zusammenstellt, welche vielleicht ebenfalls dem H. E. entnommen sein könnten), aber doch zu keinem befriedigenden Resultat kommen konnte, weil sie schon von vornherein unter gewissen Voraussetzungen unternommen war, die eine freie Bewegung der Kritik hinderten; sie hat desshalb auch nirgends einen Vertheidiger gefunden. Hilgenfeld suchte gegen Nicholson seine Ansicht von neuem geltend zu machen [1], aber auch er steht unseres Wissens mit seiner Hypothese allein da. Die neueren Einleitungen in das N. T. wiederholen sämmtlich die seit De Wette aufgekommene Meinung, dass das H. E. ein späteres, apokryphes Machwerk sei und unser erstes Evangelium zur Voraussetzung habe; so Bleek-Mangold, III. Aufl. 1875, § 40; Holtzmann, II. Aufl. 1886, S. 536 ff.; B. Weiss, 1886, S. 494 ff., von welchen der Letztere besonders die Abhängigkeit des H. E. von Lucas

---

1) Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol., 1884, S. 188 ff.

betont. Man sucht auf Grund des von Hieronymus erhaltenen hebräischen Wortlautes einzelner Stellen, welche man wegen ihrer scheinbaren Abweichung vom griechischen Text der entsprechenden Parallelen bei Mtth auf ein Missverständniss des hebräischen Uebersetzers zurückführen will, zu beweisen, dass eine griechische Schrift dem H. E als Grundlage gedient habe, welche Ansicht auch durch das von Epiphanius erhaltene *ἐγκρίς* statt *ἀκρίς* für das Ebionitenevangelium bestätigt erscheint. Allein ist dieses letztere nicht ohne weiteres mit dem H. E des Hieronymus identisch, dann sind jene erstgenannten Beweisgründe nicht mehr so beweiskräftig, obschon sie seit De Wette immer von neuem wiederholt werden, wie denn auch schon Mangold (a. a. O.) sie nicht mehr als absolut bindend will gelten lassen. So wurde auch die hebräische Grundlage des H. E. mit trefflicher Widerlegung der Gegengründe in neuester Zeit von einem katholischen Gelehrten D. Gla[1]) vertheidigt, welcher in ähnlicher Weise wie Thiersch und Ebrard in diesem judenchristlichen Evangelium eine Ueberarbeitung des hebräischen Mtth. vermuthet Denn da die Nazaräer die Nachkommen der palästinensischen Urgemeinde waren, für welche der Apostel Mtth. sein Evangelium geschrieben haben soll, so müssten wir schon von vornherein in ihren Händen den hebräischen Mtth. erwarten, dessen Existenz Gla bis in die Zeit des Hieronymus meint nachgewiesen zu haben. Die Fragmente des H.E., verglichen mit dem kanonischen Mtth., weisen aber neben ächter apostolischer Tradition manches Unevangelische auf und tragen einen sekundären Charakter zur Schau, so dass Hieronymus, obschon er die wesentliche Identität mit dem hebräischen Mtth. anerkannte, doch die absolute nicht anerkennen konnte; sonst hätte er es ja auch nicht zu übersetzen brauchen. Auf dem engen Zusammenhang des H.E. mit dem hebräischen Mtth. beruhe das grosse Ansehen, welches dem ersteren von Seiten der Kirche zu Theil geworden sei.

Die Geschichte des H.E. zeigt ein buntes Wechselspiel der verschiedensten Urtheile. Dreimal hat die Welle der Kritik

1) Gla, Originalsprache des Matthäusevangel., 1887, S. 115 ff.

dieses Evangelium in die Höhe gehoben, freilich mit immer weniger Stimmen, und doch blieb eigentlich schon von Anfang an die allgemeine Meinung demselben abgeneigt, und mit immer neuen Modificationen machte sich die Ansicht geltend, es sei ein apokryphes oder doch späteres, sekundäres Machwerk, ein falscher Zweig, dem hebräischen oder griechischen Mtth. aufgepfropft. Aber gerade der Gegensatz der widerstreitenden Meinungen zeigt, dass in dieser Sache das letzte Wort noch nicht gesprochen ist, und die Bedeutung, welche diesem merkwürdigen Evangelium von Einzelnen für die ganze Evangelienfrage beigelegt wurde, rechtfertigt eine neue Untersuchung zur Genüge.

Nun sind aber die Zeugnisse der Kirchenväter oft ungenau, scheinen sich sogar in einzelnen Fällen zu widersprechen; sie können daher nicht alle, wie es bisher geschehen ist, denselben Werth beanspruchen. Bei einer neuen Untersuchung wird es desshalb hauptsächlich darauf ankommen, welche Zeugnisse wir zu Grunde legen und zum Ausgangspunkt machen wollen, um die andern, die sich nicht ohne weiteres damit vereinigen lassen, darnach zu messen. Es wird sich also vor Allem um die Frage handeln, welche Kirchenväter haben diese Schrift wirklich gesehen, und was ist das Resultat ihrer Aussagen? — Es sind dies in erster Linie die Alexandriner, dann Eusebius und endlich Hieronymus.

Die Geschichte des H.E. hat gezeigt, dass überall, wo dieses auftritt, sogleich das Problem entsteht, wie es sich zum hebräischen Mtth. der Tradition verhalte. Die Urheber dieses Problems, welches freilich für sie keines scheint gewesen zu sein, sind Irenäus und Epiphanius, welche beide jenes judenchristliche Evangelium für den hebräischen Matthäus ausgeben. Wir erwarten einen klaren Aufschluss darüber von Hieronymus, welcher ein Hauptzeuge für das H.E. ist, und welcher auch den hebräischen Mtth. gesehen haben will. Nun sind aber seine Angaben gerade in diesem Punkte merkwürdig ungenau und verwirrend, so dass wir sie einzeln sorgfältig prüfen müssen, wenn wir uns nicht durch ihn wollen täuschen lassen. Lässt sich aber einerseits zeigen, dass Irenäus und Epiphanius dieses Evangelium, welches sie den hebräischen Mtth. nennen, nicht aus eigener Anschauung kennen, und erinnern wir uns, wie Hieronymus sorgfältig be-

müht ist, einer bestimmten Erklärung aus dem Wege zu gehen, so erhebt sich die Frage, ob denn wirklich das H.E. bei den Judenchristen den Namen des Apostels Mtth. trug, ob und inwiefern es selbst die Veranlassung zu einer solchen Benennung mag dargeboten haben. Dies war bisher in der Beurtheilung des H.E. die erste Voraussetzung, in Folge dessen auch der Ausgangspunkt der betreffenden Untersuchungen, daher denn auch das unleugbare Verwandtschaftsverhältniss zu unserem Matthäusevangelium so gedeutet wurde, dass das H.E. entweder als hebräischer Mtth. die Grundlage oder als sekundäres Machwerk eine Ueberarbeitung des kanonischen Mtth. sein müsse und desshalb nach Mtth. genannt worden sei. Dagegen hatte schon Credner, indem er eine eigene judenchristliche Ueberlieferung in dem petrinischen Schriftenkreis zu finden glaubte, die engen Beziehungen zwischen dem H. E. und dem Matthäusevangelium durchschnitten, und in neuester Zeit ist auch A. Harnack[1]) in einer gelegentlichen Aeusserung der gewöhnlichen Ansicht entgegengetreten, indem er erklärt, das H.E. könne, nach den erhaltenen Fragmenten, weder die Vorlage noch die Uebersetzung unseres Mtth. gewesen sein, sondern sei ein diesem gegenüber selbständiges, wenn auch in den Quellen verwandtes Werk. Wenn sich dies als richtig erweisen, wenn sich also zeigen lässt, dass das H. E. weder der hebräische Mtth. ist, noch den Anspruch erhoben hat, es zu sein, so tritt die Frage nach dem Verhältniss zu diesem letztern für uns zunächst in den Hintergrund und kann hier übergangen werden, solange die Tradition des hebräischen Mtth. selbst so verschiedene Beurtheilungen erfährt.

Die heutige Kritik spricht weniger von einem H.E., als vielmehr von verschiedenen Hebräerevangelien, welche man auf einen Stamm zurückführen könne, und welche die Kirchenväter sämmtlich mit diesem allgemeinen Ausdruck bezeichnet hätten. So lässt Epiphanius sein Ebionitenevangelium auch H.E. nennen, und doch scheint es mit dem des Hieronymus nicht identisch zu sein. Wir werden also weiter fragen: Ist das Ebionitenevangelium des Epiphanius bloss eine Redaction des H E., oder gehören die beiden nicht näher zusammen,

1) Harnack, Dogmengesch., I, 1. Aufl., 1886, S. 228, Anm. 2.

— und bezieht sich der Name „Hebräerevangelium“ auf eine bestimmte Schrift und wie ist er zu erklären, oder wird er von den Kirchvätern allgemein als Gattungsname gebraucht für mehrere, unter sich verwandte Schriften?

Je nach der Beantwortung dieser Fragen werden die erhaltenen Fragmente in einem andern Lichte erscheinen und wird auch ihr Verhältniss zu den kanonischen Evangelien anders bestimmt werden müssen. Es wird desshalb nöthig sein, dieselben aufs neue zusammenzustellen und sie auf ihren Charakter und auf ihre Ursprünglichkeit hin zu untersuchen, wobei an den betreffenden Stellen die Frage zur Sprache kommen wird, ob dem Ganzen eine griechische oder hebräische Conception zu Grunde liege.

Indem ich es zu meiner Aufgabe machte, diese Punkte im Folgenden näher auszuführen, glaube ich dem H.E. wieder einen Schritt näher gekommen zu sein und hoffe, die Kenntniss desselben nach verschiedenen Seiten hin gefördert zu haben. Sollte dies wirklich der Fall sein, so stehe ich nicht an, mich als Schüler von Herrn Prof. Dr. A. Harnack zu bekennen, von welchem ich die Anregung und auch die bereitwilligste, für den Anfänger unentbehrlichste Hilfe für diese Arbeit empfangen habe, welchem ich desshalb auch hier meinen herzlichsten Dank aussprechen möchte.

Zweiter Abschnitt.

Die Zeugnisse der alten Kirche.

I.

Clemens Alexandrinus. — Origenes. — Eusebius.

Das H.E. tritt uns zuerst bei den Alexandrinern entgegen. Clemens Alex. bezeichnet strom. II, 9, 45, in Uebereinstimmung mit dem bekannten Satze aus Platos Theätet und gestützt auf eine Mahnung aus den *παραδόσεις* des Matthias, als den ersten Schritt, der zur wahren Gnosis führt, die Verwunderung. Und um dies mit einem evangelischen Spruche zu bekräftigen, fährt er mit der feierlichen, besonders für biblische Citate gebräuchlichen Formel fort: *„ἦ κἀν τῷ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίῳ γέγραπται „ὁ θαυμάσας κ.τ.λ.“* Während er das Aegypterevangelium ohne besondere Citationsformel einführt oder die daraus angeführten Worte den Häretikern selbst in den Mund legt (strom. III, 9, 63), gebraucht er für das H.E. eine Formel, welche zeigt, dass das betreffende Evangelium von seinen Lesern als Autorität anerkannt wurde, oder doch wenigstens voraussetzt, dass es als eine geachtete Schrift allgemein bekannt war.

Sein grosser Schüler Origenes hat, wie uns Hieronymus berichtet, dieses Evangelium oft berücksichtigt, wenngleich in den uns noch erhaltenen Schriften nur drei Stellen darauf hindeuten. Zwei dieser Stellen decken sich sowohl in der Citationsformel als auch im Citat selbst, sie lauten:

Hom. in Jerem. XV, 4: *„εἰ δέ τις παραδέχεται τὸ „ἄρτι ἔλαβε κ. τ. λ.“*

Comm. in Joh. Tom. II, 6: *„ἐὰν δὲ προσίεταί τις τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον ἔνθα αὐτὸς ὁ Σωτήρ φησιν· „ἄρτι ἔλαβε κ. τ. λ.“*

Nicholson (p. 4) macht hier auf zwei Dinge aufmerksam, 1) dass der Indicativ (προσίεται) stehe, welcher nach der griech. Grammatik die hypothetische Zulassung schon als gewiss voraussetze, 2) dass Origenes hier gerade das eigenthümlichste Fragment des H.E. anführe, dass er also entweder selbst dem fremden Evangelium zugethan war oder aber, dass es bei Vielen in solchem Ansehen stand, dass er ihm weder öffentlich entgegentreten, noch es mit Stillschweigen übergehen konnte.

Die dritte Stelle, welche sich im Comm. ad Matth. 19, 19 Tom. XV (ed. Delarue p. 671) nur in alter Uebersetzung erhalten hat, lautet: „Scriptum est in evangelio quodam quod dicitur secundum Hebraeos, si tamen placet alicui suscipere illud non ad auctoritatem, sed ad manifestationem propositae quaestionis: Dixit, inquit, ad eum alter divitum: Magister etc."

Neben dem „scriptum est", welche Formel für die Anführung kanonischer Schriften üblich war, findet sich auch hier wieder ein Zusatz, der erkennen lässt, dass dem H.E. nicht unbedingte Autorität beigelegt, sondern dass es blos zur Verdeutlichung und Erklärung einer schwebenden Frage beigezogen wurde. Was also bei Clemens Alex. noch ohne weitern Zusatz als anerkanntes Evangelium erscheint, das bedarf bei Origenes schon einer gewissen Entschuldigung und Rechtfertigung. Was wird wohl die Ursache davon sein? — Nicht der häretische Charakter des Evangeliums, sonst brauchte es ja Origenes nicht zu citiren, nicht die Abneigung seiner Leser, sonst brauchte er sie ja nicht daran zu erinnern. Der Grund dürfte wohl der sein, dass sich inzwischen der n. t. Kanon als Sammlung der kirchlich anerkannten Schriften fixirt hatte, und das H.E., das noch immer bei einzelnen Kreisen in Geltung war, davon ausgeschlossen war (vgl. Harnack, Dgm. Gesch. I, 2. Aufl. S. 324). Die Kirche hatte damit die übrigen Schriften auf eine höhere Stufe gehoben, infolge dessen musste dieses Evangelium den kanonischen Schriften gegenüber an Werth und Autorität einbüssen, gleichviel ob es hier und dort in einzelnen Kreisen noch in Ansehen stand. Wird uns auf diese Weise durch den Umschwung der äussern Verhältnisse die auffällige Citationsformel verständlich, so ist die andere Meinung, welche den Grund in dem aus dem seltsam lautenden Fragment erschlossenen häretischen Charakter des H.E. erkennen will, zum mindesten verfrüht, so lange sie nicht dieses Fragment selbst auf seinen häre-

tischen Charakter geprüft hat Nebenbei sei hier bemerkt, dass, trotzdem bei Origenes die Zahl der allgemein anerkannten Evangelien auf die Vierzahl beschränkt ist und er diese von denjenigen der Häretiker bestimmt unterscheidet, er doch das H.E nicht zu den letzteren gerechnet hat. Es müsste denn das H.E. identisch sein mit dem „evangelium secundum XII apostolos", was aber, wie sich später zeigen wird, nicht wahrscheinlich ist. Er sagt Hom. I in Luc: „Ecclesia quatuor habet evangelia, haereses plurima, e quibus quoddam scribitur secundum Aegyptios, aliud juxta duodecim apostolos. Ausus fuit et Basilides scribere evangelium et suo illud nomine titulare". Vom H.E. sagt er nichts, weil es in Alexandrien, wo es allein auch in der katholischen Kirche bekannt gewesen war, durch die vier kanonischen Evangelien bereits in den Schatten gestellt wurde.

Bei **Eusebius** erfahren wir zum ersten Mal etwas Näheres über das H.E. In seiner Aufzählung der kirchlich anerkannten Schriften (h. e. III, 25) rechnet er bekanntlich die johanneische Apokalypse zu den *νόθα*, zusammen mit den Acta Pauli, dem Pastor Hermae, der Apokalypse Petri, dem Barnabasbrief und der Apostellehre, fügt aber hinzu, dass sie von einigen auch zu den Homologoumena gerechnet werde. Dann fährt er fort:

„ἤδη δ' ἐν τούτοις τινὲς καὶ τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον κατέλεξαν, ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσιν".

Ob wir nun das *ἐν τούτοις* auf das unmittelbar vorangehende *ὁμολογούμενα* beziehen müssen oder auf das weiter oben stehende *νόθα*, ist eine untergeordnete Frage; auf beide Arten ergiebt sich als Resultat, dass das H.E. von Einigen den vier kanonischen Evangelien an die Seite gesetzt wurde. Mit dem *τινές* sind aber einzelne Kreise der katholischen Kirche gemeint, wie auch durch das *μάλιστα* des Relativsatzes angedeutet wird. Eusebius rechnet also das H.E. zu denjenigen Schriften, die zwar in andern Kreisen als heilige Schriften im Gebrauch waren, die aber in seiner Umgebung nicht als kanonisch galten, über welche demnach die Classificationsfrage eine offene war. Jene andern, von Eusebius zu den *νόθα* gerechneten Schriften weisen uns aber mit grosser Wahrscheinlichkeit nach Alexandrien, und damit stimmt es, dass uns das H.E. auch bei den Alexandrinern begegnet ist, also dort in der Grosskirche Freunde zählte oder wenigstens gezählt

hatte, während es in der antiochenischen Kirche wohl nur dem Namen nach bekannt war.

In der Beschreibung der Ebioniten sagt Eusebius (h. e. III, 27, 4), sie verwerfen die Briefe des Paulus „*ἀποστάτην ἀποκαλοῦντες αὐτὸν τοῦ νόμου· εὐαγγελίῳ δὲ μόνῳ τῷ καθ' Ἑβραίους λεγομένῳ χρώμενοι τῶν λοιπῶν σμικρὸν ἐποιοῦντο λόγον*".

Während in der vorigen Stelle ganz allgemein von Hebräern die Rede war, welche Christum aufgenommen, so erscheint hier das H.E. in den Händen der Ebioniten, der eigentlichen Judenchristen, die sich durch ihre Lehre, mehr noch durch ihre Praxis von der Kirche unterschieden und seit dem 2. Jahrhundert als Häretiker betrachtet wurden. Eusebius unterscheidet freilich wie Origenes zwei Klassen von Ebioniten, solche, welche die jungfräuliche Geburt Christi annehmen, und solche, welche sie verwerfen, und schreibt den Gebrauch des H.E. den ersteren zu, die also der Kirche näher standen, während er über die Schriften der zweiten Klasse nichts berichtet. Da aber bei den gewöhnlichen Ebioniten von verschiedenen, gegeneinander abgeschlossenen Richtungen nicht die Rede sein kann, wie schon Nitzsch nachgewiesen hat, sondern bloss von verschiedenen Modificationen ihrer Lehre, je nachdem sie mit der grossen Kirche in Berührung kamen, so dürfen wir das H.E. bei allen Vulgär-Ebioniten voraussetzen.

Hierbei ist aber zu beachten, dass Eusebius nicht von einem Evangelium der Ebioniten, als verdanke es dieser Secte seinen Ursprung, sondern ganz allgemein von dem nach den Hebräern genannten (*λεγόμενον*) Evangelium spricht. Hebräer bedeutet aber nicht so viel wie Judenchrist, es ist vielmehr die Bezeichnung des Stammes, der sich durch Sprache und Sitte von der griechisch redenden Welt unterschied. Die Hebräer also, wenn sie zum Christenthum übergetreten waren, bedienten sich dieses Evangeliums, welches von ihnen wieder seinen Namen hatte. Und warum werden sie wohl dieses Evangelium den andern vorgezogen haben? — Wohl desshalb, weil es in ihrer Muttersprache abgefasst und ihnen desshalb verständlicher war als die kanonischen Evangelien. Das H.E. hätten wir uns demnach — nach Eusebius, von den Zeugnissen der Alexandriner sei hier abgesehen — in hebräischer Sprache zu denken, und dies wird auch durch Eusebius selbst bestätigt, welcher dasselbe aus

eigener Anschauung gekannt und in seiner Theophanie zweimal citirt hat.

In dem einen Citat, dessen Zusammenhang bloss in syrischer Sprache (translated by S. Lee, Cambridge 1843, p. 234 erhalten ist, wird es so eingeführt:

„as we have found in a place in the Gospel existing among the Jews in the Hebrew language in which is said: I will select etc. . .“

An der andern Stelle lautet der ursprüngliche Text (nov. Patr. bibl., Tom. IV, p. 155):

„ἐπεὶ δὲ τὸ εἰς ἡμᾶς ἧκον ἑβραϊκοῖς χαρακτῆρσιν εὐαγγέλιον ... τὴν ἀπειλὴν οὐκ ἐπῆγεν“.

Beidemal citirt er es ohne einen eigentlichen Titel, ohne irgend eine nähere Bezeichnung, er sagt nur, dass es unter den Juden, eben unter den Hebräern, d. h. denjenigen, „welche Christum aufgenommen haben“, im Gebrauch, und dass es in hebräischer Sprache, resp. mit hebräischen Buchstaben abgefasst sei. Die Benützung dieses Evangeliums, — (er braucht es an der zweiten Stelle zur vermeintlichen Richtigstellung von Matth. 25, 30) — zeigt, welch grosse Bedeutung er demselben beilegte, und in welchem Ansehen dasselbe auch bei katholischen Schriftstellern muss gestanden haben. Dass dieses hebräische Evangelium das H.E. ist, darüber kann kein Zweifel bestehen, wenn wir seine Aussagen mit denen des Hieronymus vergleichen. Wenn er es hier ohne nähern Titel einführt, so wird dies darin seinen Grund haben, dass das hebräische Exemplar ihm einen solchen nicht an die Hand gab, während der Name *καθ' Ἑβραίους*, den dies Evangelium bei den Kirchenvätern führte, und den Eusebius da, wo er nicht näher darauf eingeht, ebenfalls übernommen hatte, nichts Anderes bedeutet als eine Uebertragung des Namens der Leser auf das Evangelium selbst.

Ueber den Inhalt und den Charakter dieses Evangeliums sagt uns Eusebius nichts weiter, dagegen finden sich bei ihm noch zwei Notizen, welche auf das hohe Alter und das Ansehen desselben ein Licht werfen können. H. e. III, 39, 17 sagt er von Papias:

„ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ..... ἣν τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει“.

Im H.E. muss also eine solche Geschichte gestanden haben;

ob sie aber nun Papias aus diesem Evangelium citirt hat, oder ob diese Angabe nur eine schriftstellerische Reflexion des Eusebius ist, dies lässt sich nicht bestimmt entscheiden, es bleibt die Möglichkeit nach beiden Seiten offen. Für die letztere Meinung macht man geltend, dass Papias sich hauptsächlich an die ungeschriebene Ueberlieferung gehalten und, wie er selbst sage, aus dem lebendigen Fluss der Tradition mehr gelernt habe als aus den Büchern. Allein schon Zahn (Stud. u. Krit. 1866) hat es wahrscheinlich gemacht, dass er für die *λόγια κυριακά* schriftliche Quellen, das sind Evangelien, vor sich hatte, und Mangold (Bleek, Einl. III. Aufl. 1875 Anm. zu § 40) findet es sogar in den Worten des Papias selbst angedeutet, wenn derselbe schreibe (h. e. III, 39, 3) „*οὐκ ὀκνήσω δὲ σοὶ καὶ ὅσα ποτὲ παρὰ πρεσβυτέρων καλῶς ἔμαθον κ. τ. λ.*", indem das *καὶ* („auch alles das") neben der mündlichen auf eine schriftliche Quelle hinweise. Dass Papias diese Stelle aus dem H.E. und nicht aus der mündlichen Tradition hatte, scheint auch der Zusammenhang bei Eusebius anzudeuten, da der letztere diese Geschichte keineswegs zusammenbringt mit dem Fremdartigen und Fabelhaften, was Papias sonst gesammelt, sondern sie erwähnt im Anschluss an die Bemerkung, dass derselbe Zeugnisse aus 1. Joh. und 1. Petr. benützt habe. Das Gegentheil müsste doch auch wieder irgendwie angedeutet sein. Papias, der wohl den Titel *καθ' Ἑβραίους* noch nicht kannte, mag einfach aus dem hebräischen Evangelium citirt haben, und Eusebius, welcher nicht voreilig identificiren wollte, hat sich dann desswegen so unbestimmt ausgedrückt. Die Sache kann sich freilich auch anders verhalten. Doch sei dem, wie ihm wolle, die Wahrscheinlichkeit einer Benutzung durch Papias wird man nicht bestreiten können, wenn man auch die Wirklichkeit einer solchen nicht beweisen kann; es herrscht eben auch hier jenes unglückliche Verhängniss, welches so manchen Punkt in der Papiasfrage in undurchdringliches Dunkel hüllt.

Bleibt also die Benützung durch Papias fraglich, so lässt sich eine solche mit Bestimmtheit bei Hegesipp nachweisen. Eusebius sagt von ihm h. e. IV, 22, 8:

„*ἔκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν, ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων ἑαυτὸν πεπιστευκέναι. κ. τ. λ.*"

Die Stelle selbst ist dunkel, und all die verschiedenen Erklärungsversuche haben noch zu keinem einheitlichen Resultat geführt. Es handelt sich vor Allem darum, zu bestimmen, was Eusebius mit dem *τοῦ Συριακοῦ* gemeint hat, da es nach dem griechischen Sprachgebrauch nicht einfach allgemein heissen kann „aus dem Syrischen", sondern es muss, wie schon Rufin übersetzt hat („evangelium secundum Hebraeos et Syros"), *εὐαγγελίου* ergänzt werden. Dann erhält man ein syrisches Evangelium neben dem H.E. Mit diesem syrischen Evangelium, so hat man weiter geschlossen, sei das Diatessaron Tatians gemeint, was aber schon dadurch ausgeschlossen ist, dass Hegesipp sich durch die Benutzung der betreffenden Schriften als ehemaligen Juden ausweisen soll. Hilgenfeld erkennt darin das „chaldaeo syroque scriptum evangelium secundum Hebraeos", welches Hieronymus erwähnt, von welchem das zuerst genannte *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* eine griechische Uebersetzung wäre, sodass Hegesipp beides, Urschrift und Uebersetzung benützt hätte; welche Annahme aber, wie Gla (a. a. O. S. 111.) mit Recht bemerkt, nur dann einen vernünftigen Sinn hätte, wenn Urschrift und Uebersetzung inhaltlich sich nicht gedeckt hätten. Wie zuerst Eichhorn, so hat neuerdings Nicholson, um dieser Schwierigkeit zu entgehen, das erste *καὶ* als eine aus Versehen oder aus Missverständniss eines Abschreibers in den Text gekommene Interpolation gestrichen und zieht die beiden Angaben in eine zusammen, so dass sich als Quelle des Hegesipp ergiebt: das H.E., nämlich das syrische, wobei wir unter Syrisch die längst an die Stelle des Hebräisch getretene Volkssprache zu verstehen haben, welche man gewöhnlich Aramäisch nennt, und welche sich neben dem Griechischen bis in die Zeiten des Hieronymus erhalten hat. Eusebius hätte dann nicht von zwei verschiedenen Evangelien, auch nicht von einem unter zwei verschiedenen Namen, sondern nur von dem H.E. gesprochen, welches er auch sonst mehrmals erwähnt, und welches er selbst gekannt hat.

So anziehend einerseits diese Erklärung ist, und so leicht sie auch die Schwierigkeit zu lösen scheint, es stehen ihr andrerseits doch gewisse Bedenken entgegen, welche sie auf den ersten Blick als willkürlich erscheinen lassen. Vor allem ist das *καὶ* durch die Handschriften kritisch gesichert, und schon Rufin muss es gelesen haben. Auffallend ist ferner, dass Eusebius, der sonst

nichts über die Sprache beifügt, wo er das H.E. unter diesem Namen erwähnt, hier ausdrücklich bemerkt, es sei syrisch resp. aramäisch abgefasst gewesen. Allein dies lässt sich hier daraus erklären, dass er den Hegesipp sich als ehemaligen Hebräer will ausweisen lassen und desshalb für seine griechisch redenden Leser die fremde Sprache ausdrücklich erwähnt. Wenn er selbst aber diesen Zusatz für nöthig hält, dann ist es immerhin wahrscheinlich, dass es auch eine griechische Uebersetzung dieses hebräischen Evangeliums gab, die gerade in den Kreisen, welche das H.E. lasen und classificirt haben (h. e. III, 25.), in Geltung war, ja er scheint dies selbst anzudeuten, da er da, wo er vom *εὐαγγέλιον καθ᾽ Ἑβραίους* redet, nirgends bemerkt, dass es in einer andern als der allgemeinen Weltsprache, d. h. der griechischen abgefasst sei, während er dort, wo er es als das „hebräische Evangelium“ citirt, sich des allgemeinen Namens enthält. Gab es aber eine solche Uebersetzung, so muss diese doch bald durch die kanonischen Evangelien verdrängt worden sein. Dann ist es aber sehr wohl möglich, dass diejenigen, welche nichts von einem hebräischen Original wussten oder wenigstens nichts von dessen Identität mit der Uebersetzung, aus der Angabe des Eusebius zwei Evangelien gemacht haben. Ein solches Missverständniss konnte bei der untergeordneten Rolle, welche die Judenchristen spielten, und bei der geringen Kenntniss, die man von ihnen hatte, schon früh eingetreten sein, um so früher, als ja, wie sich zeigen wird, schon bei Irenäus das hebräische Evangelium der Judenchristen mit der Tradition des hebräischen Matthäus verquickt und die Bezeichnung H.E. schon bei Epiphanius auf eine andere griechische Evangelienschrift übertragen wurde. Die Erklärung, welche durch Streichung des *καὶ* hier nur ein Evangelium findet, das aramäisch abgefasste sogenannte Hebräerevangelium (derselbe Wechsel von syrischer und hebräischer Sprache begegnet uns auch bei Hieronymus, weil sich für das Aramäische noch kein bestimmter Begriff gebildet hatte), scheint somit doch die leichteste und nächstliegende Deutung dieser schwierigen Stelle zu sein.

An der Benützung des H.E. durch Hegesipp kann nicht gezweifelt werden, und dass er es benützt, zeigt uns, in welchem Ansehen dasselbe bei ihm und, so dürfen wir weiter folgern, bei seinen Lesern gestanden haben muss, weil ein Mann wie er, welcher der Kirche von Rom und Korinth das Zeugniss, dass sie auf dem

rechten Weg sei, ausstellte, sich nicht an ein von der Kirche missachtetes Evangelium halten konnte. In diesem Fall ist es aber selbstverständlich, dass er neben den andern Evangelien auch dasjenige benützt hat, welches in seiner Muttersprache geschrieben und mit welchem er wohl zuerst bekannt geworden war, und darum wird er uns immer ein gewichtiger Zeuge für das Alter und das Ansehen dieses Evangeliums bleiben.

Aus dieser Stelle dürfen wir ferner, wenn wir recht gesehen haben, auf eine Uebersetzung dieses hebräischen Evangeliums schliessen. Eine solche angenommen, ergiebt sich als Abfassungsort derselben beinahe von selbst Alexandrien, wo schon seit langer Zeit die Juden griechischer Sprache und Cultur zugänglich waren, wo desshalb am ehesten das Bedürfniss sich geltend machen musste, das jüdische Evangelium in das Griechische zu übertragen, nämlich in den Kreisen der dortigen Christen jüdischer Abstammung. Auf solche Weise konnte dieses Evangelium auch in der Grosskirche eine gewisse Bedeutung erlangen zu einer Zeit, als dieselbe unter ihren Schriften noch keine officielle Auswahl getroffen hatte. Dies bestätigt uns die Benützung desselben durch Clemens Alex. und Origenes. Denn da auch sie nichts über die Sprache bemerken, so werden sie wohl eine solche griechische Uebertragung vor sich gehabt haben, welche freilich durch die andern Evangelien nach und nach verdrängt wurde (wie wir den Anfang dieses Processes schon bei Origenes beobachtet haben), bis sie endlich dadurch ausser Gebrauch gesetzt und damit der Vergessenheit anheimgegeben war.

Fassen wir das Bisherige kurz zusammen, so können wir vom H.E. Folgendes sagen:

1. Es war im Gebrauch bei den Christen aus den Hebräern, und die Judenchristen, welche als geschlossene Gemeinschaften der grossen Kirche gegenüber standen, hatten überhaupt kein anderes Evangelium.

2) Es stand auch bei einigen grosskirchlichen Christen in Ansehen und scheint erst durch die Bildung des N. T.'s allmählich zurückgedrängt worden zu sein, wie das Verhältniss des Origenes zu dem Buch, verglichen mit dem des Clemens zu ihm, beweist.

3) Es war hebräisch verfasst, scheint aber schon früh auch griechisch vorhanden gewesen zu sein

4) Im Original haben es benützt: Papias(?), — Hegesipp, — Euseb; in der Uebersetzung: Clemens Alexandrinus, — Origenes; auch Eusebius' Angabe lässt auf eine mindestens früher vorhandene griechische Uebersetzung schliessen.

II.
Irenäus. — Epiphanius. — Theodoret.

Sowohl Hilgenfeld wie Nicholson haben zum Ausgangspunkt ihrer Untersuchungen über das H.E. die Angaben des Irenäus gemacht. Dies wird freilich nahe gelegt durch die Thatsache, dass Irenäus zuerst von einem Evangelium der Judenchristen spricht. Allein wir werden durch ihn auf einen falschen Weg gewiesen, weil er uns Voraussetzungen an die Hand giebt, welche selbst erst müssen bewiesen werden.

Er sagt adv. haer. I, 26: „(Ebionaei) solo autem eo quod est secundum Matthaeum evangelio utuntur et apostolum Paulum recusant, apostatem eum legis dicentes". Er ist der erste, welcher die Judenchristen als Ebionäer bezeichnet. Er wirft ihnen vor, dass sie die Erzeugung Jesu vom heiligen Geiste, sowie auch die Einheit von Gottheit und Menschheit in Christi Person nicht anerkennen, und sagt weiter III, 12: „Ebionaei etenim eo evangelio, quod est secundum Matthaeum, solo utentes, ex illo ipso convincuntur non recte praesumentes de Domino". — Die erste Stelle nennt also das judenchristliche Evangelium „secundum Matthaeum", und die zweite macht deutlich, dass er hierbei an den kanonischen Matthäus denkt. Hilgenfeld will freilich einen Unterschied constatiren zwischen dem Mtth. der Ebioniten und dem kanonischen, weil diese, wie Cerinth und Karpokrates, die jungfräuliche Geburt geläugnet haben, wie Irenäus selbst sage, und diesen Unterschied würde sich hauptsächlich durch das Fehlen von Matth. 1, 17—2, 23 bemerkbar machen. Allein der Zusatz, dass sie aus ihrem eigenen Evangelium ihrer falschen Lehre über Christus überführt werden können, zeigt deutlich, dass Irenäus einen solchen Unterschied nicht macht. Auch darüber, worauf es uns vor allem ankäme, nämlich über die Sprache, in welcher sie dies Evangelium gebrauchten, sagt er nichts, so dass wir keineswegs berechtigt sind, ihm irgend eine Unterscheidung dieser Art anzudichten. Wir können nicht anders als seine

Angaben, so wie sie dastehen, in gutem Glauben annehmen, dann verwickeln wir uns in unlösbare Widersprüche, oder aber wir müssen sie uns als auf einem Missverständniss beruhend erklären können, dann dürfen sie in einer Untersuchung über das H.E. nicht zum Ausgangspunkt gemacht werden.

Sehr unwahrscheinlich ist schon der Punkt, dass die Ebioniten ein Evangelium benützt haben sollen, welches ihrer eigenen Lehre widerspricht, welches sie selbst eines Bessern hätte belehren können. Hierüber hilft auch die Bemerkung nicht hinweg, dass die Judenchristen, welche ursprünglich mit der katholischen Kirche auf demselben Grunde standen, also auch dasselbe Evangelium benützten, dem dogmatischen Bewusstsein der Kirche eben nicht zu folgen vermochten. Wir werden vielmehr fragen, ob denn Irenäus in den abgelegenen Gemeinden von Vienne und Lyon wirklich im Stande war, uns über die Ebioniten sichere Auskunft zu geben, ob es ihm dort möglich war, die ihm zukommenden Nachrichten näher zu prüfen. Seine kurzen Anführungen tragen keineswegs das Gepräge eigener Beobachtungen, sondern scheinen allgemein verbreitete, zur stehenden Rede gewordene Ansichten über die Judenchristen zu reproduciren. Wohl kennt er, wie wir aus andern Stellen entnehmen können, die Tradition, dass der Apostel Matthäus sein Evangelium zuerst hebräisch geschrieben habe, allein dass er irgend ein hebräisches Evangelium gesehen oder vom Vorhandensein eines solchen in judenchristlichen Kreisen gehört hätte, davon sagt er nichts; er beschränkt sich auf die kurze Bemerkung, die Judenchristen gebrauchten das Evangelium Matthäi. Nun stimmt aber die Angabe des Irenäus fast wörtlich überein mit derjenigen des Euseb h. e III, 27, 4, nur mit dem Unterschied, dass dieser an Stelle des Matthäusevangeliums das *εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους* setzt, ohne irgendwie zu bemerken, dass es auch anders genannt werde. Man kann freilich sagen, dass sich die beiden Namen keineswegs ausschliessen, allein Euseb, welcher ja öfters von diesem Evangelium spricht, es sogar selbst in Händen hatte, hätte es gewiss nicht unerwähnt gelassen, wenn dies Evangelium auf den Namen des Matthäus Anspruch gemacht hätte. Müssen wir aber zwischen beiden wählen, so verdient gewiss Euseb, welcher den Irenäus zu corrigiren scheint, bessern Glauben, da er in Palästina lebte und daher aus eigener Anschauung reden konnte.

Wir lassen also einstweilen die Angabe des Irenäus bei Seite, um später zu zeigen, wie er oder seine Gewährsmänner zu dieser Annahme gekommen sein mögen.

Weitere Zeugnisse über die Judenchristen finden sich in dem grossem Ketzerkatalog des Epiphanius, sind aber in noch höherem Masse unzuverlässig als die des Irenäus und bedürfen desshalb einer sorgfältigen Prüfung. Denn Epiphanius erweist sich hier nicht als selbständigen Forscher, als sorgfältigen Beobachter, wie es auf den ersten Blick den Anschein haben könnte, sondern als ungeschickten Compilator von Berichten Anderer, mit denen er das, was er aus eigener Erfahrung gesammelt hatte, nicht recht zu vereinigen wusste. Seine Angaben sind so confus als nur möglich.

Haben die kirchlichen Schriftsteller seit Justin bloss von verschiedenen Richtungen unter den Judenchristen gesprochen, welche alle unter den Namen Ebioniten befasst wurden, so spricht Epiphanius von zwei verschiedenen Häresieen unter ihnen, welche er als Nazaräer und Ebioniten einander gegenüberstellt. Unter Nazaräer fasst er diejenigen zusammen, deren Unterschied von der Kirche mehr in ihrer Stellung zum Gesetz, im Festhalten an ihren nationalen Sitten und Gebräuchen besteht, es sind die, welche bisher mit dem allgemeinen Namen Ebioniten genannt wurden. Dagegen bezeichnet er als Ebioniten diejenigen, welche sich mehr in Lehre und Theologie von der katholischen Kirche unterschieden, alle jene synkretistischen Religionsbildungen, die unter asiatischen Einflüssen das christliche Judenthum durch fremdartige Speculationen und durch ein asketisches Sittlichkeitsideal zur Universalreligion zu erheben suchten. Die Vulgär-Ebioniten, um mich kurz auszudrücken, verschwinden unter den Nazaräern. Epiphanius weiss nur von gnostischen Ebioniten, für welche die Sage schon bei Tertullian und Hippolyt einen Erzketzer als Urheber in der erdichteten Person des „Ebion“, des *πολύμορφον τεράστιον*, gefunden hat, und den Epiphanius folgendermassen charakterisirt: „*Σαμαρίτου ἔχει τὸ βδελυρόν, Ἰουδαίων τὸ ὄνομα, Ὀσσαίων καὶ Ναζαραίων καὶ Νασαραίων τὴν γνώμην, Κηρινθιανῶν τὸ εἶδος, Καρποκρατιανῶν τὴν κακοτροπίαν καὶ Χριστιανῶν βούλεται ἔχειν τὸ ἐπώνυμον μόνον.*“ (haer. 30, 3.) — Dieser doppelten Gestalt des Judenchristenthums muss aber auch eine doppelte Gestalt ihres Evangeliums

entsprechen, und diese lässt sich auch aus den verworrenen Angaben des Epiphanius nachweisen.

Von den ersteren, den Nazaräern, sagt Epiphanius haer. 29,9: „*ἔχουσι δὲ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον πληρέστατον ἑβραϊστί· παρ᾽ αὐτοῖς γὰρ σαφῶς τοῦτο, καθὼς ἐξ ἀρχῆς ἐγράφη ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἔτι σώζεται. οὐκ οἶδα δὲ εἰ καὶ τὰς γενεαλογίας τὰς ἀπὸ Ἀβραὰμ ἄχρι Χριστοῦ περιεῖλον*". Von dem Namen *καθ᾽ Ἑβραίους*, der uns bei Euseb begegnete, scheint also auch er nichts zu wissen, doch fügt er ausdrücklich hinzu, dass dies Evangelium in hebräischer Sprache gelesen werde. Dürfen wir daraus schliessen, dass das H E. des Euseb identisch sei mit dem hebräischen Mtth., dass es auch diesen Namen führte, wie Hilgenfeld und Nicholson behaupten, oder beruht die letztere Bezeichnung vielleicht auch nur auf einem Missverständniss? Denn darüber kann ja kein Zweifel sein, dass Epiphanius und Euseb von demselben Evangelium reden, nämlich von dem, welches bei den Judenchristen, welche der katholischen Kirche näher standen, im Gebrauch war. Aus dem Zusatz geht hervor, dass Epiphanius in gleicher Weise wie Irenäus an den kanonischen Matthäus, aber in hebräischer Sprache, dachte; ebenso geht aber daraus hervor, dass er dieses Evangelium selbst nicht gesehen, ja nicht einmal genaue Erkundigungen darüber hatte einziehen können Wir dürfen desshalb diese Angabe von einem „übervollständigen" Mtth. nicht ohne weiteres annehmen. Die Art und Weise, wie er die hebräische Sprache motivirt, zeigt uns vielmehr, wie dieses Evangelium zu dem Namen des Matthäus kommen konnte. Seit Papias hatte sich in der alten Kirche die Meinung festgesetzt, der Apostel Matthäus habe sein Evangelium zuerst hebräisch geschrieben, und da nun die Judenchristen, welche die Nachkommen jener ersten palästinensischen Christengemeinden waren, ein hebräisches Evangelium benützten, welches wohl mit dem griechischen Mtth. manche Aehnlichkeit haben mochte, im Einzelnen aber nicht näher bekannt war, so lag es nahe, jene Tradition mit dieser Thatsache zu combiniren und zu sagen: die Judenchristen gebrauchen den hebräischen Mtth Hierbei mag es einstweilen unbestimmt bleiben, wie diese Tradition bei Papias entstanden ist und ob sie mit dem hebräischen Evangelium der Judenchristen irgendwie zusammenhing; es genügt hier an die Möglichkeit zu erinnern,

dass von jener Tradition aus der Name sich für dieses Evangelium so festsetzen konnte. Diese Combination war schon vollzogen in den Nachrichten, welche Irenäus über die Judenchristen erhielt, und hatte sich im Bewusstsein der Kirche so sehr eingebürgert, dass er keinen Anstand nahm, den Ebioniten geradezu den kanonischen Matthäus zuzuschreiben, ohne weiter über die Sprache zu reflectiren.

Von der andern Klasse, den gnostischen Ebioniten, sagt Epiphanius: haer. 30, 3: „καὶ δέχονται μὲν καὶ αὐτοὶ τὸ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγέλιον· τούτῳ γὰρ καὶ αὐτοὶ ὡς καὶ οἱ κατὰ Κήρινθον καὶ Μήρινθον χρῶνται μόνῳ, καλοῦσι δὲ αὐτὸ κατὰ Ἑβραίους ὡς τὰ ἀληθῆ ἐστὶν εἰπεῖν, ὅτι Ματθαῖος μόνος ἑβραϊστὶ καὶ ἑβραϊκοῖς γράμμασιν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ ἐποιήσατο τὴν τοῦ εὐαγγελίου ἔκθεσίν τε καὶ κήρυγμα.“ Also auch diese haben das Evangelium Mtth., und zwar, wenn sie es wie Cerinth gebrauchten, welcher nach 30, 4 wie Karpokrates vom Anfang des Mtth., also von der Genealogie aus die menschliche Abstammung Christi behauptete, muss es die Genealogie mit enthalten haben. Allein dazu steht im Widerspruch, was Epiph. haer. 30, 13 sagt: „ἐν τῷ γοῦν παρ' αὐτοῖς εὐαγγελίῳ κατὰ Ματθαῖον ὀνομαζομένῳ, οὐχ ὅλῳ δὲ πληρεστάτῳ, ἀλλὰ νενοθευμένῳ καὶ ἠκρωτηριασμένῳ — Ἑβραϊκὸν δὲ τοῦτο καλοῦσι — ἐμφέρεται κ. τ. λ.“, und als Erläuterung dazu bemerkt er 30,14, sie lassen die Genealogie weg und beginnen ihr Evangelium mit dem Auftreten des Johannes. Hier ist es also nur ein verstümmelter und verfälschter, nur sogenannter Mtth., und im Gegensatz dazu wird sich wohl das πληρέστατον, welches Epiphanius vom nazaräischen Mtth. aussagt, in seiner Reflexion von selbst ergeben haben. Dieses Evangelium — denn trotz des Widerspruchs in Betreff der Genealogie muss in beiden Stellen vom gleichen die Rede sein —, welches er nach Mtth. nennt, nennen die Ebioniten selbst „Hebräerevangelium“ oder auch kurz das „Hebräische“. Was den ersten Namen betrifft, so ist es schon an und für sich unwahrscheinlich, dass die Ebioniten ihr Evangelium selbst so genannt haben, wird aber durch die Motivirung des Epiphanius geradezu als falsch erwiesen. Denn eine solche Erinnerung an die hebräische Abfassung ihres Evangeliums hat gar keinen Sinn, wenn sie es in hebräischer Sprache vor sich hatten, sie müsste denn von einer

griechischen Uebersetzung desselben gelten, deren Ursprache sie sich dadurch immer gegenwärtig halten wollten. Einer Uebersetzung oder einem griechischen Exemplar scheint aber wieder der zweite Name zu widersprechen, den Epiphanius ihnen in den Mund legt. Sie sollen es auch „Hebraikon" nennen. Dieser Titel passt nur auf ein hebräisches Evangelium. Aber im Munde der Hebräer selbst hat er wieder keinen Sinn, da sie ja bloss dieses eine Evangelium anerkannten, während die Kirchenväter das hebräische im Gegensatz zu den griechischen Evangelien so nennen konnten. Warum, so müssen wir fragen, wenn sie denn den hebräischen Mtth gebrauchen, nennen sie ihr Evangelium nicht selbst „secundum Matthaeum", warum begnügen sie sich mit so allgemeinen Namen? Freilich, wenn Epiphanius mit dem grössern Theil der Kirche in dem judenchristlichen Evangelium den hebräischen Mtth. der Tradition vermuthet, dann muss er die andern Namen, welche für dieses Evangelium in Umlauf waren und sich auch bei einzelnen Kirchenvätern fanden, den Judenchristen selbst zuschreiben, weil er sich dieselben bei seiner Voraussetzung nicht anders zu erklären vermag Aber er thut es auf eine so ungeschickte Weise, dass ein jeder sehen muss, welche Schwierigkeiten es ihm macht, Wirklichkeit und Tradition zu vereinigen, dass er eben unter bekanntem Namen eine unbekannte Grösse einführt, die ihn hindert zu einem klaren, bestimmten Resultat zu kommen.

Was nun die beiden Evangelien und ihr gegenseitiges Verhältniss betrifft, so kann kein Zweifel sein, dass Epiphanius bei seinen Ebioniten im wesentlichen dasselbe Evangelium voraussetzt wie bei den Nazaräern, nur eben nicht *πληρέστατον*, sondern verstümmelt, verfälscht und in Folge dessen wohl auch mit einem doppelten Namen. Das Evangelium der Nazaräer hat er selbst nicht gekannt, dagegen citirt er einzelne Stellen, welche dem Ebionitenevangelium, „*καθ' Ἑβραίους*" genannt, entnommen sein sollen, und es fragt sich nun, wie wir uns zu diesen stellen, ob wir in ihnen wirklich auch Fragmente des alten judenchristlichen Evangeliums zu erkennen haben, oder ob die beiden gar nicht zusammen gehören. Während wir nach den Angaben des Epiphanius die erste Frage bejahen müssten, so müssen wir sie nach den Fragmenten selbst verneinen. Diese Fragmente selbst legen aber noch eine andere Frage nahe, nämlich

ob dem Epiphanius eine hebräische oder eine griechische Schrift vorgelegen habe. Nicholson (p. 10) behauptet das erste und beruft sich dafür auf die Nachricht des jüdischen Convertiten Josephus, welcher nach Epiph. haer. 30, 6 in der Schatzkammer zu Tiberias eine hebräische Uebersetzung des Johannesevangeliums und der Apostelgeschichte sowie den hebräischen Mtth. gefunden haben soll, welche Schriften den Ebioniten angehört hätten; überhaupt sage Epiphanius nirgends, dass das H.E. eine Uebersetzung in die griechische Sprache sei. Allein wenn an dieser Geschichte etwas Wahres ist, so können die genannten Schriften nicht den Ebioniten des Epiphanius gehören, welche das Johannesevangelium nicht gebrauchten, dagegen nach haer. 30, 15 die *περίοδοι Πέτρου*, die *ἀναβαθμοὶ Ἰακώβου* und apokryphe Apostelgeschichten neben ihrem Evangelium lasen, sondern würden sich auf die Vulgär-Ebioniten beziehen, welche Epiphanius Nazaräer heisst. Ueberhaupt scheint der Name Ebioniten, welchen Epiphanius so streng von dem andern der Nazaräer trennt, ihm zu manchem Missverständniss Anlass gegeben zu haben. Hilgenfeld betont mit Recht gegen Nicholson, dass Epiphanius nirgends die hebräische Sprache seines Ebionitenevangeliums hervorhebe, und dass die Fragmente selbst vielmehr eine griechische Abfassung verrathen. Dieses Ebionitenevangelium sei demnach eine spätere griechische Bearbeitung des hebräischen Nazaräerevangeliums und verhalte sich, was den Fortschritt besonders in der Christologie betreffe, zu dem letzteren, wie das Johannesevangelium zum kanonischen Mtth. Während für Hilgenfeld in Folge dessen die beiden streng auseinander fallen, hält Nicholson an der hebräischen Abfassung sowie an der theilweisen Ursprünglichkeit des Ebionitenevangeliums fest und rechnet dessen Fragmente noch mit zum H.E.

Die wenigen Fragmente, welche Epiphanius giebt, sind ungenau und nachlässig citirt, es finden sich sogar zwei verschiedene Anfänge dieses Evangeliums (haer. 30, 13), die Nicholson mit verschiedenen ungleichen Exemplaren erklären will, Hilgenfeld durch Unterscheidung eines Proömiums und des eigentlichen Anfangs zu vereinigen sucht, die aber doch zu dem Zweifel berechtigen, ob dem Epiphanius wirklich ein ganzes Evangelium vorgelegen hat, oder ob er bloss Einzelnes, das er hier und dort gehört, zu einem Ganzen vereinigen will. Der eine

Anfang, nach Hilgenfeld das Proömium, welches die XII Apostel (von denen aber nur acht genannt werden) in directer Rede einführt und in der speciellen Anrede an Matthäus gipfelt, hat wohl den Zweck, das Evangelium auf die Autorität der XII Apostel zurückzuführen, kann aber von vornherein keinen Anspruch auf Ursprünglichkeit oder auf hohes Alter machen. Wir haben hier wohl den Anfang jenes Evangeliums, welches unter dem Namen „secundum XII apostolos“ bei den Kirchenvätern als eine häretische Schrift galt. Der zweite, nach Hilgenfeld der eigentliche Anfang des Evangeliums, berichtet von Johannes, dem Täufer. In den Angaben über die Herkunft des Johannes berührt sich diese Stelle ebensosehr mit Luc., als in der Beschreibung seiner Lebensweise mit Mtth. und verräth in der Abneigung gegen thierische Speise — die Nahrung des Täufers wird nach der Weise des a.t. Manna geschildert — ebenso ihre späte, wie in dem Gleichklang *ἐγκρίς* statt *ἀκρίς* (Mtth. 3, 4) ihre griechische Abfassung (vgl. 4. Mos. 11, 8 LXX, *ὡσεὶ γεῦμα ἐγκρὶς ἐξ ἐλαίου*).

Auch die Erzählung der Taufe Christi (haer. 30, 13), welche den Bericht, den uns Hieronymus für das H.E. aufbewahrt hat, ausschliesst, zeigt eine deutliche Abhängigkeit von Mtth. Die altjüdische Darstellung blickt zwar noch durch, sofern der Geist als in Jesum eingehend dargestellt wird, und die Himmelsstimme, an Ps. 2, 7 anklingend, an die erst durch die Salbung mit dem Geist vollzogene Erzeugung des Messias erinnert. Aber doch scheint hier die Mtth.-Darstellung die Grundlage gebildet zu haben, wie denn auch die Geschichte mit einer ähnlichen Antwort Jesu wie Mtth. 3, 15 schliesst.

Die Verwerfung des Opferdienstes, welcher den gnostischen Ebioniten für ungöttlich galt, findet ihren schärfsten Ausdruck in dem angeblichen Ausspruch Christi: „*ἦλθον καταλῦσαι τὰς θυσίας . .*“ (haer 30, 16) *κ. τ. λ.* Sie zeigt sich auch, verbunden mit der Abneigung gegen den Fleischgenuss, in den Worten Christi beim Zubereiten des Abendmahles: „*μὴ ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα κρέας τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ᾽ ὑμῶν*“ (haer 30, 22), welche Stelle wieder an Luc. 22, 15 erinnert.

So verrathen die Fragmente überall eine secundäre Bildung und erweisen sich zum Theil als eine auf Grund ebionitischer Anschauungen und Lehren gemachte Ueberarbeitung des kano-

nischen Mtth. mit Beiziehung des Lucas, während eine gekünstelte Einleitung diesem Bastardwerk apostolische Autorität geben sollte. Epiphanius möchte somit Recht haben, wenn er dies Evangelium einen verstümmelten und verfälschten Mtth. nennt; aber mit dem H.E., welches von einigen Kirchenvätern mit Achtung citirt und zum Theil den übrigen Evangelien an die Seite gestellt wird, hat dieses Ebionitenevangelium nichts zu thun. Der Name „Hebraikon“, welchen er den Ebioniten in den Mund legt, passt nicht auf dieses griechische Evangelium und muss desshalb auf einem Missverständniss des Epiphanius beruhen. Der zweite Name „*καϑ᾽ Ἑβραίους*“, welchen er wohl mit Unrecht auf die Judenchristen selbst zurückführt, könnte zwar auf ein griechisches Evangelium gehen, allein die Art und Weise, wie er eingeführt wird, zeigt zur Genüge, dass auch er nicht hierher gehört, sondern erst durch Combination des Epiphanius hierher gezogen wurde. Der Grund dieses Missverständnisses ist, wenn wir recht gesehen haben, die strenge Scheidung von Nazaräer und Ebioniten, oder die Beschränkung des letztern Namens auf die gnostisirenden Judenchristen, während sich sonst die Begriffe Nazaräer und Ebioniten deckten, d. h. der letztere Name auch für die einfachere Gestalt des Judenchristenthums Geltung hatte. Diesen Ebioniten hatte Eusebius das H.E. beigelegt. Epiphanius, welcher das Evangelium „secundum apostolos“ der gnostischen Ebioniten zu kennen scheint, hielt diese beiden, weil er das andere nicht kannte, für identisch und verbindet desshalb die Angabe des Eusebius mit dem, was ihm seine eigene Erfahrung an die Hand gab, weil es für ihn bloss diese gnostischen Ebioniten gab. Für das Evangelium der Nazaräer, welches eben das H.E. des Euseb ist, welches er aber nicht näher kannte, hielt er sich an die uns schon bei Irenäus entgegentretende, aber unbegründete Meinung der Kirche, dass dies der hebräische Mtth. sei, ohne dies irgendwie näher erklären oder belegen zu können. Dass Epiphanius mit dem Titel *καϑ᾽ Ἑβραίους* selbst keine klare Vorstellung verband, geht auch daraus hervor, dass er das Diatessaron des Tatian von einigen ebenso nennen lässt, ohne den darin enthaltenen Widerspruch zu empfinden (haer. 46, 1.). Da er also nur ungeschickt combinirt und keineswegs aus eigener Anschauung redet, so können wir seinen Angaben nichts Neues für das H.E. entnehmen ob-

schon man ihm als einem von jüdischen Eltern stammenden und lange Zeit in Palästina lebenden Manne gerade in diesem Punkte sollte Glauben schenken können. Das Urtheil, welches wir der Untersuchung seiner Angaben vorausgestellt haben, ist also nicht zu schroff gewesen, sondern hat im Verlauf derselben seine Bestätigung gefunden.

Als dritter in der Reihe der Ketzerbestreiter muss hier noch Theodoret genannt werden, welcher ebenfalls die judenchristlichen Evangelien erwähnt, von welchem wir aber auch nichts Neues erfahren. Im Gegentheil, das Judenchristenthum scheint bei ihm eine vergangene Grösse zu sein, die man nur noch vom Hörensagen kennt; es scheint seine Rolle ausgespielt zu haben, und Theodoret beschränkt sich darauf, das, was die bisherigen kirchlichen Schriftsteller darüber gesammelt haben, noch einmal kurz zu wiederholen. Die Unterscheidung zwischen Ebioniten und Nazaräer findet sich auch bei ihm, aber die Unterscheidungsgründe sind weggefallen. Er nennt die Nazaräer *Ἰουδαῖοι*, welche Christum als gerechten Mann verehren „*καὶ τῷ καλουμένῳ κατὰ Πέτρον εὐαγγελίῳ κεχρημένοι*" (haer. fab. II. 2.), welche letztere Angabe sich aber schon dadurch als unrichtig erweist, dass die griechische Sprache und der doketische Charakter des Petrusevangeliums nicht zu diesen einfachen *Ἰουδαῖοι* passen will. Die Ebioniten theilt er wieder in zwei Klassen wie Origenes und Euseb, je nachdem sie die jungfräuliche Geburt Jesu annehmen oder verwerfen. Von der ersten Klasse sagt er (haer. fab. I, 1) „*εὐαγγελίῳ δὲ τῷ κατὰ Ματθαῖον κέχρηνται μόνῳ*", indem er der oben besprochenen Tradition des hebräischen Mtth. folgt, und von der zweiten: „*μόνον δὲ τὸ κατὰ Ἑβραίους εὐαγγέλιον δέχονται, τὸν δὲ ἀπόστολον ἀποστάτην καλοῦσιν*", indem er sich an die Worte Eusebs (h. e. III, 27, 4) anschliesst. Diese Scheidung aber, welche durch die verschiedenen Evangeliennamen, die die Tradition an die Hand gab, begünstigt wurde, findet sich in der betreffenden Stelle bei Euseb nicht, welcher nur von einem Evangelium, dem H.E., spricht und dies gerade den Ebioniten zuschreibt, welche die jungfräuliche Geburt anerkennen und neben dem Sabbath auch den Sonntag feiern, also denjenigen, welchen Theodoret das Mtth.-Evangelium zuschreiben will. Wir werden desshalb auch hier das Zeugniss des Eusebius demjenigen des Theodoret vorziehen müssen und in dem letzteren einen

Niederschlag der Tradition erkennen, wie sie sich, je weniger man mit den Judenchristen selbst in Berührung kam, um so freier und willkürlicher im Bewusstsein der Kirche festgesetzt hatte.

Folgende Sätze fassen das Bisherige kurz zusammen:

1) Diejenigen Kirchenväter, welche im H.E. den hebräischen Mtth. vermuthen oder diesen an die Stelle des H.E. setzen, haben das H.E. nicht gesehen, auch keine zuverlässige Kunde darüber eingezogen.

2) Wir haben kein Zeugniss, dass das H.E. diesen Anspruch selbst erhoben hat, vielmehr lässt sich jene Identificirung auf ein aus der Tradition des hebräischen Mtth. entstandenes voreiliges Urtheil zurückführen.

3) Der „verfälschte" Mtth. des Epiphanius hat mit dem H.E. nichts zu thun und dürfte wohl das bei Origenes und Hieronymus genannte häretische „evangelium secundum XII apostolos" sein.

4) Wir haben somit das H.E. sowohl aus der engen Verbindung mit dem hebräischen Mtth., als auch aus derjenigen mit dem Ebionitenevangelium des Epiphanius loszulösen.

III.

Hieronymus.

Wenn wir hier dem Hieronymus einen besondern Abschnitt widmen und seine Angaben nicht, wie es gewöhnlich geschieht, mit den Zeugnissen der andern Kirchenväter zusammenstellen, so geschieht dies darum, weil er die grundlegende Quelle ist, aus welcher wir für das H.E. schöpfen müssen. Hieronymus ist vermöge seiner vielen Reisen und seines langen Aufenthaltes in Palästina, vermöge seiner Kenntniss des Hebräischen, mit welcher er im kirchlichen Alterthum beinahe allein dasteht, auch vermöge seines Wissensdurstes und seines regen Interesses für alles, was irgendwie mit der Kirche zusammenhing, wie kein anderer befähigt, uns über dieses Evangelium Aufschluss zu geben. Es ist desshalb nicht zufällig, wenn er in dieser Frage unser Gewährsmann geworden ist. Und er ist dies auch nicht nur in einzelnen, wenigen Stellen; wir sehen vielmehr, dass ihn dies Evangelium in besonderer Weise beschäftigt; hat seine Angaben darüber, die sich in seinen Schriften hier und dort zerstreut

finden, umfassen einen Zeitraum von mehr als 30 Jahren, und die Aufmerksamkeit, die er demselben widmete, fiel so sehr auf, dass er sich von Theodor von Mopsueste den Vorwurf musste gefallen lassen, ein fünftes Evangelium eingeschmuggelt zu haben. Aber wenn Hieronymus einerseits der gelehrteste Kirchenvater jener Zeit ist, so müssen wir ihn doch, als Menschen beurtheilt, einen charakterlosen und in kirchlichen Fragen durchaus unselbständigen Mann nennen, welcher, um den Ruf seiner Orthodoxie aufrecht zu erhalten, allezeit bereit war, seine eigene freie Meinung ohne weiteres der Kirche zum Opfer zu bringen. Sein Verrath an Origenes und der daraus folgende Streit mit Rufin ist der deutlichste, aber nicht der einzige Beweis. Er hat stets gesucht, die ihm aus seinem bessern Wissen mit der Tradition der Kirche drohenden Conflicte zu vermeiden oder in schönen Worten zu umgehen. Wenn uns also diese seine schwachen Seiten auch in den Angaben über das H.E. entgegentreten, darf uns dies bei den verschiedenen Ansichten, welche darüber in Umlauf waren, nicht sonderlich wundern, um so weniger, als es ja immerhin in den Augen der orthodoxen Kirche ein gefährliches Unternehmen sein musste, sich mit einem Evangelium, welches in häretischen Kreisen Geltung hatte, so offenkundig abzugeben, wie dies Hieronymus that. Andrerseits aber dürfen wir auch wieder um so gespannter sein auf dieses Evangelium, dem er so viel Aufmerksamkeit gewidmet hat, weil er dadurch doch schon indirect bezeugt, welche Bedeutung es neben den kanonischen Evangelien muss gehabt haben.

Wir haben schon oben bemerkt, dass aus dem Vorhandensein eines hebräischen Evangeliums in den Händen der Judenchristen und der Tradition eines hebräischen Matthäus das Problem entsteht, wie sich diese beiden Evangelien zu einander verhalten; wir haben auch gesehen, wie bei Irenäus und Epiphanius dieses Problem durch Identificirung beider eine ebenso einfache als naheliegende Lösung gefunden hat, indem das H.E. von ihnen geradezu Evangelium Mtth. genannt worden war. Bei Hieronymus, welcher ausführlicher vom hebräischen Mtth. redet, welcher auch das judenchristliche Evangelium selbst in den Händen hatte, treten wir diesem Problem näher, die Entscheidung spitzt sich zu, wir erwarten ein bestimmtes, klares Urtheil, — aber wir warten vergebens. So sehr man gemeint hat, für die Identität

sowohl als für die Scheidung beider bestimmte Stellen anführen zu können, es bleibt gerade hier die Ausdrucksweise des Hieronymus so schwankend und unsicher, dass wir in einer besonderen Untersuchung seine eigene Meinung oder besser den wahren Sachverhalt erst mühsam herausdestilliren müssen.

Um hierzu einen festen Ausgangspunkt zu gewinnen, wenden wir uns zuerst zu den Stellen, wo er das H.E. direct oder indirect als solches, ohne Beziehung zum hebräischen Mtth., erwähnt. Wir werden dann seine Angaben über den hebräischen Mtth. prüfen, inwieweit sie auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen können, und wie sie sich zum H.E. verhalten; ob er wirklich den hebräischen Mtth. für identisch hält mit dem H.E. und also der Meinung des Irenäus und Epiphanius beistimmt, oder ob die Sache anders liegt, nämlich wie wir es schon oben angedeutet haben, dass der Name des Matthäus dem H.E. gar nicht zukommt.

a.

Das H.E. wird bei Hieronymus an sieben Stellen unter diesem Titel erwähnt. Dieselben lauten nach der Zeitfolge der betreffenden Schriften geordnet:

1) *a. 392*, *ad Micham 7*, *6:* „Qui legerit Canticum Canticorum et sponsum animae Dei sermonem intellexerit crediderit que evangelio, quod secundum Hebraeos editum nuper transtulimus, in quo ex persona Salvatoris dicitur: Modo me tulit etc.“

Die hier citirten Worte finden sich zuerst bei Origenes, und die einführenden Worte haben dieselbe hypothetische Form wie dort, als sei es jedem freigestellt, diesem Evangelium Glauben zu schenken oder nicht. Ein solches Zusammentreffen ist gewiss nicht zufällig. Da Hieronymus an der folgenden Stelle sagt, Origenes habe dieses Evangelium oft benützt, da er also dessen Einführungsworte kennen musste, so scheint er diese hier sorgfältig zu wiederholen, sei es, weil er diesem Fragment, sei es, weil er dem ganzen Evangelium nicht recht traute.

2) *a. 392*, *de vir. ill. c. 2:* „Evangelium quoque quod appellatur secundum Hebraeos et a me nuper in Graecum Latinumque sermonem translatum est, quo et Origenes saepe utitur, post resurrectionem Salvatoris refert: Dominus autem cum dedisset etc.“

Hier spricht er schon von einer doppelten Uebersetzung, die er von dieser Schrift verfertigt habe, sie muss ihn also gerade in jener Zeit sehr beschäftigt haben. Der Zusatz über den häufigen Gebrauch des Origenes klingt aber immer noch wie eine halbe Entschuldigung, indem er eine damals von der Kirche noch allgemein anerkannte Autorität dafür ins Feld führt, welche einen allfälligen Rückzug decken könnte.

3) *a. 398, ad Matth. 6, 11:* „In evangelio, quod appellatur secundum Hebraeos, pro supersubstantiali pane reperi מָחָר, quod dicitur „crastinum", ut sit sensus: Panem nostrum crastinum, id est futurum, da nobis hodie".

4) *a. 398, ad Matth. 27, 16:* „Barrabas .... Iste in evangelio, quod scribitur juxta Hebraeos, „filius magistri" eorum interpretatur, qui propter seditionem et homicidium fuerat condemnatus".

5) *a. 410, ad Jes. 40, 12:* „Sed in evangelio, quod juxta Hebraeos scriptum Nazaraei lectitant, Dominus loquitur: „Modo me tulit etc. . ."

Hier bringt er dieselbe origenistische Stelle wie oben, aber ohne jene besondern Einführungsworte, er scheint also zum Fragment oder zum Evangelium besseres Zutrauen gewonnen zu haben. Auch erfahren wir hier, dass die Nazaräer, d. h. die hebräisch redenden Judenchristen dieses Evangelium gebrauchten.

6) *a. 413, ad Ezech. 8, 7:* „Et in evangelio, quod juxta Hebraeos Nazaraei legere consueverunt, inter maxima ponitur crimina, qui fratris sui spiritum contristaverit".

7) *a. 416, adv. Pelag. III, 2:* „In evangelio juxta Hebraeos, quod Chaldaico quidem Syroque sermone, sed Hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum apostolos, sive ut plerique autumant, juxta Matthaeum, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca, narrat historia: „Ecce mater Domini etc. ."

Hier erhalten wir endlich bestimmte Angaben über Sprache und Leserkreis dieses Evangeliums. Es war also nicht in hebräischer, sondern in syrischer oder chaldäischer Sprache, aber mit hebräischen Buchstaben geschrieben, d. h. es war abgefasst in dem aramäischen Dialect, welcher schon lange vor Christus das Hebräische aus dem Munde des Volkes verdrängt hatte, welcher auch schon LXX Dan. 2, 4 „syrisch" heisst, und welchen

man fälschlich wegen Dan. 2, 4 „chaldäisch“ nannte. Dieses Evangelium war also noch zur Zeit des Hieronymus bei den Nazaräern im Gebrauch, er selbst kannte ein Exemplar davon auf der Bibliothek zu Cäsarea, vielleicht dasselbe, aus welchem Eusebius seine Citate geschöpft hatte. Hier treten uns endlich auch zwei bestimmtere Namen für dieses Evangelium entgegen, „secundum apostolos“ und „secundum Matthaeum“, die aber wegen ihrer Beschränkung auf die „plerique“ zuerst nach ihren Urhebern untersucht werden müssen, ehe wir sie gelten lassen können (siehe unten 10).

An acht weitern Stellen findet sich das H.E. ohne Namen citirt, dagegen wird durch Umschreibung angedeutet, dass dasselbe Evangelium gemeint ist. Dieselben lauten, ebenfalls chronologisch geordnet:

8) *a. 387, ad Eph. 5, 4:* „Ut in Hebraico quoque evangelio legimus, Dominum ad discipulum loquentem: Et nunquam, inquit, laeti sitis etc.“

Das „Hebräische Evangelium“ ist uns schon bei Eusebius als das H.E. entgegengetreten, dessen Text ihm sowohl als dem Hieronymus vorgelegen hat. Hier haben wir die früheste Erwähnung des H.E. durch Hieronymus; er mag wohl kurz vorher damit bekannt geworden sein, wesshalb er es einfach als „hebräisches Evangelium“ einführt, vielleicht noch ohne die Identität desselben mit dem der Judenchristen zu vermuthen. Er zieht es hier bei zur Erklärung von Eph. 5, 4 und gebraucht es ohne weiteres als eine Schrift, welche von einem jeden Anerkennung verlangt.

9) *a. 392, de vir. ill. c. 16:* „Ignatius scripsit epistolam ad Smyrnaeos, in qua et de evangelio, quod nuper a me translatum est, super persona Christi ponit testimonium dicens: Ego vero et post resurrectionem eum vidi ... etc.“

Aus c. 2 derselben Schrift haben wir gesehen, dass er das H.E. „neulich“ ins Griechische und Lateinische übersetzt haben will; der Zusatz in c. 16 kann sich also nur darauf beziehen, und des Hieronymus Meinung kann nur die sein, Ignatius habe hier das H.E. benützt. Dieselbe Stelle muss aber auch dem Eusebius in den Ignatiusbriefen aufgefallen sein, er citirt sie ebenfalls (h. e. III, 39, 11), fügt aber hinzu, dass er nicht wisse, woher sie genommen sei. Man hat daraus schliessen wollen, dass Hieronymus sie unvorsichtiger Weise dahin versetzen wollte, oder

dass sie vielleicht erst später im H.E. gestanden habe, da Origenes diese Stelle in die „doctrina Petri" setze (Orig. de princ. prooem. I, 47). Hieronymus spielt aber noch an einer andern Stelle auf das „incorporale daemonium" an (ad Jes. prol. lib. XVIII), wo er dies wieder als im H.E. stehend bezeichnet, so dass diese oder eine gleichlautende Stelle darin muss gestanden haben; denn das „evangelium Hebraeorum", welches die Nazaräer gebrauchen, kann kein anderes sein als das „evangelium juxta Hebraeos" (vgl. unten 15). Nun wäre es immer noch möglich, dass diese Stelle erst später in das H.E. gekommen wäre und zwar eben aus der „doctrina Petri" des Origenes, und dass sie Ignatius auch von dort her citirt hätte. Dies ist die Meinung Zahns (Ignatius, S. 601), weil sich die Stelle durch das *καὶ* vor dem *ὅτε* selbst als ein Citat aus einer schriftlichen Quelle gebe, und es unwahrscheinlich scheine, dass Ignatius bei seiner Stellung zu den Judenchristen ein Evangelium derselben auch nur einmal benützt habe. Ferner würden dazu die weitern Worte, welche den Gedanken des Citates zum Abschluss bringen „*διὰ τοῦτο καὶ θανάτου κατεφρόνησαν*", vortrefflich passen, wenn sie aus einer Schrift genommen wären, welche die letzten Lebensschicksale des Petrus (und Paulus), erzählt hätte. Allein Ignatius könne auch aus einer dritten, uns unbekannten Schrift citirt haben. Aber ist die problematische „doctrina Petri" identisch mit der „praedicatio Petri", wie dies auch Holtzmann annimmt, und kann die letztere wegen der nicht unwahrscheinlichen Abhängigkeit von Hermas doch schwerlich vor 140 geschrieben sein, während die Abfassung der Ignatiusbriefe, ihre theilweise Aechtheit vorbehalten, nicht später als 140 möglich ist, so kann von einer Benützung der nach Petrus benannten Schrift nicht die Rede sein. Warum sollte Ignatius nicht das hebräische Evangelium der Nazaräer haben benützen können, wenn es doch, wie die Alexandriner zeigen, bei einzelnen Kreisen der Kirche in Ansehen gestanden hat? Dass Eusebius, welcher das H.E. selbst gesehen hatte, trotz seiner grossen Genauigkeit hier seine Unkenntniss in Betreff der Herkunft dieser Stelle ausspricht, mag wohl befremden, ist aber doch erklärlich, da er bei seiner sonstigen grossen Belesenheit den hebräischen Text dieses Evangeliums nicht immer gegenwärtig haben konnte. Hieronymus, der wohl den Text des betreffenden Briefes nicht vor sich hatte, sondern einfach dem

Eusebius nachzuschreiben scheint, hat dann diese Lücke ergänzt. Und wenn Origenes etwas Aehnliches in der „doctrina Petri" gelesen hat, so sind wir bei dem Wenigen, was wir über diese Schrift wissen, nicht berechtigt, das H.E. davon abhängig zu denken, wenn wir keine andern Gründe dafür geltend machen können; vielmehr, da alles für das höhere Alter des letzteren spricht, werden wir das Abhängigkeitsverhältniss umkehren, wenn nicht, was auch möglich wäre, beide aus derselben Tradition geschöpft haben. Ignatius selbst hat seine Quelle nicht angegeben, und doch muss er, wie aus dem *καὶ* vor dem *ὅτε* hervorgeht, aus einer schriftlichen geschöpft haben. Es wird sich hier wohl ähnlich verhalten wie bei Papias, wo auch erst Eusebius den Zusatz machte, dass dieser eine Geschichte aus dem H.E. erzählt habe, nur dass Eusebius sich allgemeiner, Hieronymus sich bestimmter ausdrückte, und dass wir den letzteren in Bezug auf das Fragment controlliren können. Erinnern wir uns endlich daran, dass Ignatius zu einer Zeit schrieb, wo der n. t. Kanon sich noch nicht fixirt hatte, wo also das judenchristliche Evangelium neben den andern Evangelien bestehen und auch in kirchlichen Kreisen Geltung finden konnte, so werden wir nach der Erwägung der Gründe und Gegengründe dem Hieronymus glauben dürfen, dass Ignatius das H.E. benützt hat, wenn wir es auch nicht sicher beweisen können.

10) *a.* 398, *ad Mtth.* 12, 13: „In evangelio, quo utuntur Nazaraei et Ebionitae, quod nuper in Graecum de Hebraeo sermone transtulimus et quod vocatur a plerisque Matthaei authenticum: homo iste, qui aridam habet manum, caementarius scribitur etc."

Durch Erinnerung an seine Uebersetzung wird hier wieder des H.E. gedacht, welches bei den Nazaräern und den Ebioniten im Gebrauch sei. Mit diesen Namen sind bei Hieronymus nicht verschiedene Secten gemeint, sondern ein und dieselbe, vielleicht bloss mit dem Unterschied, dass er diejenigen Nazaräer nennt, die er aus eigener Anschauung im Ostjordanlande kennen gelernt hatte, während Ebioniten der Ausdruck ist für die Judenchristen überhaupt. Hieronymus weiss nichts von den gnostischen Ebioniten des Epiphanius, und desshalb kann er kurzweg den Judenchristen den Gebrauch dieses Evangeliums zuschreiben.

Wie unter Nr. 7, so finden wir auch hier wieder einen Zu-

satz, in welchem er vom H.E. sagt, es werde für den hebräischen Mtth. gehalten oder, wie es hier heisst, geradezu so genannt. Diese Bemerkung wird aber durch das „a plerisque" auf bestimmte Kreise beschränkt, denen gegenüber die entgegengesetzte Meinung die Wahrheit zu enthalten scheint. Es fragt sich zunächst, wer diese „plerique" sind, ob er damit Judenchristen bezeichnen will, oder ob er dabei andere Gewährsmänner im Auge hat. Nun bemerkt aber Hieronymus nirgends, dass das H.E. unter dem Namen des Mtth. bei den Judenchristen im Gebrauch sei, vielmehr nennt er immer nur den einen Namen „secundum Hebraeos", wenn er von seinem Gebrauch durch die Nazaräer spricht. Das „plerique" steht auch ohne jegliche Beziehung auf diese, ja sie werden durch die Stellung des Nachsatzes geradezu ausgeschlossen, — und doch hat dieser Nachsatz den Zweck, dieses Evangelium von einer neuen Seite zu beleuchten. Was kann nun aber diese neue Seite anderes bedeuten, wenn sie eine gewisse Geltung beanspruchen soll, als das Bewusstsein der Gelehrten der Kirche? Und in der That, wir haben ja bei Irenäus und Epiphanius gesehen, dass die Kirche in dem judenchristlichen Evangelium den hebräischen Mtth. vermuthete und solange vermuthen konnte, als sie das betreffende Evangelium nicht näher kannte. Hieronymus musste diese Tradition kennen, und da er dies Evangelium vor sich hatte, war er befähigt, dieses Urtheil zu rechtfertigen oder es für falsch zu erklären. Er thut es nicht, er referirt bloss die betreffende Ansicht als zur Sache gehörig, ohne dazu direct Stellung zu nehmen. Die Art und Weise, wie er die „plerique" einführt, lässt freilich schliessen, dass er nicht zu ihnen gehört, dass er ihre Meinung nicht theilt, aber er spricht dies nicht aus, so dass dieser Zusatz für uns eigentlich bedeutungslos wird, so lange wir nur nach der Meinung des Hieronymus fragen. Für ihn aber war er dies keineswegs, die „plerique" waren in der Kirche bekannt, und wenn er auf diese Weise an sie erinnerte, so hatte er damit immer eine Stütze, auf welche er sich für den Gebrauch dieses Evangeliums berufen konnte, wenn ihm jemand entgegentreten sollte. Darum lag auch diese unbestimmte Ausdrucksweise in seinem eigenen Interesse. Wären unter den „plerique" Judenchristen gemeint, dann hätte es Hieronymus gewiss nicht unterlassen, dies besonders hervorzuheben. Wenn aber die kirchlichen Schriftsteller, welche sich in dieser

Frage haben verlauten lassen, damit gemeint sind, dann zeigt uns gerade sein objectives Referiren, dass er die Meinung derselben nicht bestätigt gefunden hat.

11) *a.* 398, *ad Mtth.* 23, 35: „In evangelio, quo utuntur Nazareni, pro filio Barachiae filium Jojadae reperimus“.

12) *a.* 398, *ad Mtth.* 27, 51: „In evangelio, cujus saepe fecimus mentionem, superliminare templi infinitae magnitudinis fractum esse atque divisum legimus“.

Ohne Namen, das bekannte, oft citirte Evangelium. Welches gemeint ist, zeigt sich aus dem folgenden Citat.

13) *a.* 398, *ad Hedib. ep.* 120: „In evangelio autem, quod Hebraicis litteris scriptum est, legimus non velum templi scissum, sed superliminare templi mirae magnitudinis corruisse“.

Das mit hebräischen Buchstaben geschriebene Evangelium ist dasselbe wie das „hebräische Evangelium“, welches er im ersten Citat ebenso kurz angedeutet hatte.

14) *a.* 410, *ad Jes.* 11, 2: „Nequaquam per partes ut in caeteris Sanctis, sed juxta evangelium quod Hebraeo sermone conscriptum legunt Nazaraei: descendet super eum etc. . . . . . Porro in evangelio, cujus supra fecimus mentionem, haec scripta reperimus: Factum est autem, cum ascendisset etc. . . .“

15) *a.* 413, *ad Jes. prolog. lib.* XVIII: „Cum enim apostoli eum putarent spiritum vel juxta evangelium, quod Hebraeorum lectitant Nazaraei, incorporale daemonium, dixit eis: (folgt Luc. 24, 38. 39.).“

Aus dieser Stelle sehen wir, dass nach der Meinung des Hieronymus die Hebräer nicht ganz zusammenfallen mit den Nazaräern, dass also die letztern nicht ein eigenes, selbst überliefertes Evangelium gebrauchten, sondern das der Hebräer, d. h. der hebräisch redenden Christen, welche selbst von den ersten palästinensischen Gemeinden abstammten, und aus welchen mit der Zeit das Judenchristenthum hervorgegangen war. Auch können wir hier erkennen, wie der allgemein geläufige Name „secundum Hebraeos“ entstanden ist, und was ihm für eine Bedeutung zukommt, dass er jedenfalls dieser Schrift ursprünglich nicht angehörte, sondern ihr von den Kirchenvätern beigelegt wurde, um das Evangelium der Christen aus den Hebräern von den griechischen zu unterscheiden. Darum konnte es auch kürzer bloss das „Hebraicum“ genannt werden. Jedenfalls geht aus dieser naheliegenden, ohne

jegliche Tendenz entstandenen, rein sprachlichen Bezeichnung deutlich hervor, dass es ein altes, angesehenes und in früher Zeit auch in kirchlichen Kreisen anerkanntes Evangelium war, welches die Aufmerksamkeit, die ihm Hieronymus hat zu Theil werden lassen, hinreichend rechtfertigt, und welches gerade desshalb zu einer Verwechselung mit dem hebräischen Mtth. der Tradition selbst die Hand bieten konnte.

b.

Dass das H.E. nicht der hebräische Mtth., d. h. nicht die in unserm kanonischen Mtth. übersetzte Urschrift des Apostels ist, steht wegen der verschiedenen Abweichungen, welche nicht nur den Inhalt, sondern auch den Gesammtcharakter betreffen, ausser Zweifel. Allein wir haben gesehen, dass einzelne Kirchenväter eine andere Meinung verbreiteten. Hieronymus, der diese Tradition sowohl als auch das H.E. kannte, der sich also über den wahren Sachverhalt klar werden konnte und auch schliesslich klar sein musste, hat sich darüber so unbestimmt ausgedrückt, dass sich seine Angaben die verschiedenartigsten Auslegungen haben gefallen lassen müssen und man bis heute über seine Ansicht noch zu keinem einheitlichen Resultat gekommen ist. Die Hauptstelle, welche hier in Betracht kommt, lautet: *a* 392, de vir ill c. 3: „Matthaeus, qui et Levi, ex publicano apostolus, primus in Judaea propter eos qui ex circumcisione crediderant, evangelium Christi Hebraicis litteris verbisque composuit, quod quis postea in Graecum transtulerit, non satis certum est. Porro ipsum Hebraicum habetur usque hodie in Caesariensi bibliotheca, quam Pamphylus martyr studiosissime confecit. Mihi quoque a Nazaraeis, qui in Beroea urbe Syriae hoc volumine utuntur, describendi facultas fuit. In quo animadvertendum, quod ubicunque evangelista, sive ex persona sua, sive ex persona Domini Salvatoris, veteris scripturae testimoniis abutitur, non sequatur LXX translatorum auctoritatem, sed Hebraicam, e quibus illa duo sunt: „Ex Aegypto vocavi filium meum“ et „Quoniam Nazarenus vocabitur“.

Nimmt man diese Stelle in gutem Glauben an, so wie sie dasteht, so hätte Hieronymus den hebräischen Mtth. selbst in Händen gehabt, ihn auch deutlich von dem c. 2 der-

selben Schrift genannten H.E. unterschieden. Darauf sich stützend hat denn auch Meyer und neuerdings Gla behauptet, Hieronymus habe sowohl den hebräischen Mtth. als das H.E. benützt, könne also unmöglich die Meinung der Kirchenväter von der Identität beider getheilt haben. Einen sicheren Anhalt sollen noch zwei weitere Stellen bieten (Gla, a. a. O. S. 92). Zu Mtth. 21, 9 verweist Hieronymus anstatt einer Erklärung des „osanna“ auf einen Brief an Damasus von Rom (ep. 20 ad Damas.), worin es heisst: „Denique Matthaeus, qui evangelium Hebraeo sermone conscripsit, ita posuit: Osanna barrama, id est: Osanna in excelsis“. Aber diese Stelle ist im Zusammenhang jenes Briefes, wo er dies Wort aus alttestamentlichen Stellen erklärt, so untergeordneter Natur und der Inhalt derselben so unbedeutend, dass es auch bloss eine von Hieronymus ausgesprochene Vermuthung sein kann, Mtth. habe ursprünglich so geschrieben. Diese Vermuthung selbst mochte ihren Anhaltspunkt an dem Wortlaut des H.E. finden, ohne dass er damit das letztere direct dem Mtth. zugeschrieben hätte, wie Anger behauptet hatte. Die Benützung des hebräischen Mtth. wird auch durch die zweite Stelle, welche Gla dafür geltend macht, nicht erwiesen. Ep. 120 ad Hedib. c. 8 heisst es: „Mihique videtur evangelista Matthaeus, qui evangelium Hebraico sermone conscripsit, non tam vespere dixisse, quam sero.“ Schon abgesehen davon, dass das „videtur“ eine directe Berufung auf den Urtext unsicher macht, verliert diese Stelle vollends alle Beweiskraft, da sie, wie Anger gezeigt hat, direct aus Eusebius (Quaest. II ad Marin.) herübergenommen ist.

Dieser Brief an die Hedibia stammt übrigens aus demselben Jahre wie der Commentar zum griechischen Mtth., worin er das H.E. wenigstens fünfmal citirt, den hebräischen Mtth. dagegen nicht einmal erwähnt. Hätte er den letztern gekannt, so hätte er ihn gerade hier doch nicht ganz übergehen können. Nun kann man ja freilich sagen, dass dieser Matthäuscommentar der flüchtigste und oberflächlichste all seiner Commentare ist, und dass Hieronymus dies im Prolog dazu selbst eingestehe und sich durch die grosse Eile, in welcher er dieses Werk vollbracht, und durch körperliches Unwohlsein, welches ihn in dieser Zeit niedergedrückt habe, zu entschuldigen suche. Aber gerade dann hätte es noch viel näher gelegen, das fremde Nazaräer-

evangelium bei Seite zu lassen und sich nur an den Urtext zu halten, wenn er wirklich die Wahl zwischen beiden gehabt hätte.

Für das Vorhandensein des hebräischen Mtth. zur Zeit des Hieronymus sind wir also nur auf die oben genannte Stelle (de vir. ill. c. 3) angewiesen, weil sich sonst nirgends eine bestimmte Aeusserung hierüber findet; und da es nicht gerade in seinem Charakter liegt, mit seinen Entdeckungen und Leistungen zurückzuhalten, so werden wir aus seinem Stillschweigen schliessen dürfen, dass er den hebräischen Mtth. gar nicht kennt, dass er selbst nicht mehr darüber weiss als die Kirche, und dass also seine einzige sichere Angabe darüber auf einem Missverständniss oder auf einer Verwechselung beruhen muss. Nun stimmt aber das, was er dort vom hebräischen Mtth. ausgesagt hat, ziemlich überein mit dem, was er adv. Pelag. III, 2 vom H.E. sagte, nämlich, dass das betreffende hebräische Evangelium bei den Nazaräern im syrischen Beroea in Gebrauch sei, und dass ein Exemplar davon sich in der Bibliothek zu Cäsarea befinde. Das eine (hebräischer Mtth.) habe er abgeschrieben, das andere (H E.) habe er übersetzt; das eine schreibt er dem Mtth. zu, das andere wird nur „a plerisque" nach Mtth. genannt. Die Aehnlichkeit dieser beiden Angaben führt eigentlich von selbst dazu, in ihnen ein und dieselbe Schrift zu erkennen, nämlich das H.E., und um nun den Unterschied in Betreff der Benennung oder des apostolischen Ursprungs zu erklären, sagt man, Hieronymus habe wohl zuerst mit der Kirche im H.E. den hebräischen Mtth. vermuthet, dann sich aber überzeugt, dass sich die Sache anders verhalte, und sich desshalb später vorsichtiger ausgedrückt (so seit De Wette die meisten neueren Kritiker). Diese Ansicht beruht auf der Voraussetzung, dass das „ipsum Hebraicum" (c. 3) von dem c 2 genannten H.E. verschieden sei, nämlich ein anderes hebräisches Exemplar, welches er noch nicht näher geprüft hatte und desshalb mit der Tradition für den hebräischen Mtth. halten konnte. Credner hat vermuthet, der Zwischensatz „porro ipsum Hebraicum — facultas fuit", sei von Hieronymus, weil er das betreffende Evangelium noch nicht näher geprüft hatte, an den Rand geschrieben und von einem unvorsichtigen Abschreiber in den Text hineingezogen worden. Andere, wie z. B. Weiss, ohne sich durch ein so gewagtes Kunststück zu helfen, meinen, Hieronymus hätte eben in gutem Glauben diese

Bemerkung hinzugefügt, ehe er sich von der Wahrheit derselben überzeugt hatte, da er es wohl nicht selbst abgeschrieben, sondern durch Andere habe abschreiben lassen. Diese Auffassung hat ihre Stütze hauptsächlich darin, dass die zweite Stelle, wo er sich vorsichtiger ausdrückt (adv. Pel. III, 2), mehr als 20 Jahre später geschrieben ist, während welcher Zeit Hieronymus wohl von einer voreilig ausgesprochenen Behauptung zurückkommen musste. Allein es ist nicht zu erweisen, dass unter dem „ipsum Hebraicum" und dem c. 2 genannten H.E. verschiedene Schriften gemeint sind. Es ist auch sehr unwahrscheinlich, dass Hieronymus von zwei Exemplaren dieses Evangeliums so genau gesprochen hätte, wenn er sie nicht näher gekannt hätte, und für das letztere giebt er uns selbst einen Beweis, indem er von den a. t. Citaten desselben sagt, dass sie nicht nach der LXX, sondern nach dem hebräischen Urtext gegeben seien. Denn dass die letztere Bemerkung sich nicht auf den griechischen Text bezieht, „evangelista" also nicht, wie Weiss will, den Uebersetzer bedeuten, sondern nur den bezeichnen kann, der zuerst das „evangelium Christi composuit", dies scheint mir aus dem Zusammenhang der ganzen Stelle deutlich hervorzugehen. Und wenn er wirklich aus mangelnder Kenntniss in diesen zwei Exemplaren zuerst den hebräischen Mtth. vermuthet, sich aber später von der Unrichtigkeit dieser Vermuthung überzeugt hätte, so würde er gewiss in späterer Zeit die Meinung der „plerique" nicht nur so kurz referirt, sondern irgendwie dazu Stellung genommen haben, und gerade dies scheint er dort absichtlich zu vermeiden.

Vermögen wir also auch mit einem solch voreiligen Schluss des Hieronymus die Schwierigkeiten nicht zu heben, so lässt sich immer noch fragen, ob er nicht vielleicht mit vollem Wissen und Willen im H.E. den hebräischen Mtth. erkannt hatte, ob nicht gerade dies seine eigentliche Meinung vom H.E. gewesen und auch geblieben sei, wenn er sie auch nur hier so deutlich ausspricht, — eine Frage, welche alle diejenigen bejahend beantwortet haben, welche im H.E. selbst gern den hebräischen Mtth. finden möchten. Hilgenfeld bemerkt hierzu, man brauche ihm nicht die Ansicht beizulegen, dass der kanonische Mtth. eine wörtliche Uebersetzung des H.E. sei, da die Fragmente des letztern ja bedeutende Abweichungen aufweisen; auch scheine

Hieronymus in den Worten „quod quis postea transtulerit, non satis certum est“ selbst anzudeuten, dass seinen wörtlichen Uebersetzungen, die er so oft hervorhebe, eine freiere vorangegangen sei, welche die seinigen nicht überflüssig mache. Er folge eben der alten Neigung, welche im H.E. den hebräischen Mtth. finden wollte, und wenn er sich auch in späterer Zeit vorsichtiger ausdrücke, so sei damit noch nicht erwiesen, dass er seine frühere Meinung aufgegeben habe, er sei vielmehr durch äussere Widersprüche, die sich gegen ihn erhoben (Theodor von Mopsvestia) zu einer gewissen Zurückhaltung seines Urtheils gedrängt worden. Allein wenn sich die Sache so verhielte, müssten wir doch fragen, warum er diese seine Ansicht nicht schon früher z. B. in c. 2 ausgesprochen hat, wo er das H.E. citirt, warum gerade und nur allein da, wo er ganz allgemein von dem betreffenden Evangelium spricht, ohne ein bestimmtes Fragment einzuführen. Warum sucht er denn das c. 3 genannte „Hebraicum“ von dem in c. 2 erwähnten H.E. absichtlich zu unterscheiden, indem er das eine selbst gefunden haben, den Gebrauch des andern dagegen durch die Berufung auf Origenes erst rechtfertigen will, ohne die Identität dieser beiden auch nur mit einem Wort zu berühren? Wenn er wirklich die Meinung des Irenäus und Epiphanius bestätigt gefunden hätte, warum hätte er nicht ebensogut wie diese dazu stehen sollen? — Obgleich er auch später zweimal bemerkt, dass das H.E. „a plerisque“ für den authentischen Mtth. gehalten werde, so thut er es doch so kurz und so objectiv, dass man sehen muss, er selbst rechnet sich nicht zu diesen „plerique“, wendet aber die grösste Sorgfalt an, um nicht zu wenig und nicht zuviel zu sagen. Und was endlich den Widerspruch des Theodor von Mopsvestia betrifft, welcher den Hieronymus zum Zurückhalten seines Urtheils soll gebracht haben, so ist vor allem zu bemerken, dass ihm Theodor nicht vorwirft, fälschlicher Weise das H.E. mit dem hebräischen Mtth. identificirt zu haben, sondern von ihm bloss sagt, er habe ein fünftes Evangelium eingeschmuggelt, welches er in der Bibliothek des Palästinensers Eusebius gefunden habe, welches aber zum Ausgangspunkt einer Ketzerei geworden sei, nämlich derjenigen, welche sagen: „φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους“ und sich dafür auf Christum selbst beriefen, welcher nach dem H.E. (adv. Pel. III, 2) sich als unbewusst sündig

bekannt habe und desshalb zur Taufe gegangen sei (Photii Biblioth. 177). Der Vorwurf bezieht sich also nicht auf den Namen, sondern auf die Benützung dieses Evangeliums, kann auch für das Urtheil des Hieronymus nicht bestimmend gewesen sein, da Theodor ja erst bei der von ihm der Zeit nach zuletzt citirten Stelle (adv. Pel. III, 2) einsetzt. Es ist dieselbe Stelle, die auch Pelagius zu seinen Gunsten ausbeutete, und auf die sich Julian dem Augustin gegenüber berief (Augustin, opus imperf. contra Julian. lib. IV, 88), dass sie Hieronymus aus einem fünften, von ihm übersetzten Evangelium genommen habe und sie als Zeugniss benütze, „Christum non solum naturale verum etiam voluntarium habuisse peccatum propter quod se cognoverit Johannis baptismate diluendum". Augustin aber, ohne ein Wort über dieses fünfte Evangelium zu sagen, begnügt sich damit, die Rechtgläubigkeit des Hieronymus zu betonen. Wenn also überhaupt von einem Widerspruch der Kirche gegen das H.E. die Rede sein kann, so hat er seinen Ausgangspunkt nicht in einer dem Evangelium fälschlich zugeschriebenen Benennung, sondern in der Umdeutung einer bestimmten Stelle, die Hieronymus erst in seinem letzten Citat aus dem H.E. vorgetragen hatte. Dieser Widerspruch passt also auch zeitlich nicht, um ihn zur Zurückhaltung seines Urtheils zu bestimmen.

Die Annahme, dass die Identität dieser beiden Schriften wirklich die innerste Ueberzeugung des Hieronymus war, dass er sich aber später aus irgend welchen Gründen öffentlich nicht mehr darüber aussprechen mochte, hat somit auch kein anderes Zeugniss für sich als die Stelle de vir. ill. c. 3, während alles andere dagegen zu sprechen scheint. Wir müssen desshalb versuchen, auf eine andere Weise über diese Schwierigkeiten hinwegzukommen, nämlich dadurch, dass wir diese Stelle im Zusammenhang des ganzen Werkes betrachten, darnach ihren Zweck bestimmen; dann können wir auch verstehen, wie er wirklich dazu kam, das H.E. für die Schrift des Apostels Mtth. auszugeben.

Dass Hieronymus in seinen Biographien berühmter Männer, die 3 ersten Jahrhunderte anlangend, lediglich ein flüchtiges Excerpt aus Eusebius geliefert, welches er hie und da mit einigen Reminiscenzen aus seiner Privatlectüre bereichert hat, bedarf keines Beweises. Diese Reminiscenzen sind einerseits das einzig Werthvolle an dem Buch, andrerseits fordern sie aber die Kritik

heraus, weil sie theils tendenziös, theils leichtfertig und ganz ungenau sind. In c. 3 handelt es sich um ein kurzes Bild des Apostels Matthäus und seiner schriftstellerischen Thätigkeit; (denn hauptsächlich diesen Punkt bei den einzelnen Männern hervorzuheben, ist der ausgesprochene Zweck dieser ganzen Schrift). Für Mtth. lag ihm nun das Papiasfragment bei Eusebius vor, und dieses hat er mit einigen sich von selbst ergebenden Zusätzen wiedergegeben. Aus dem „ἡρμήνευσε δὲ . . . ἕκαστος" ist sein „quod quis postea . . . . non satis certum est" geworden. Bis hierher gab er also nichts weiter als die kirchliche Tradition. Die Schrift sollte aber ein Gegenstück sein zu Plutarch's de vir. ill. und war für das grosse gebildete Publicum berechnet, nicht für die Kirche. Durfte man sich nun jenem gegenüber auf eine blosse Tradition berufen, ohne dieselbe auch belegen zu können? Dies konnte nicht im Interesse der Kirche sein, dies konnte aber auch der bekannte Ehrgeiz des gelehrten Kirchenvaters nicht über sich bringen, auf diese Weise ein öffentliches „ignoramus" auszusprechen. Nun hatte er aber ja ein hebräisches Evangelium auf der Bibliothek zu Caesarea gesehen, hatte bei den Nazaräern im syrischen Beröa ein solches abgeschrieben; dies Evangelium wurde im Allgemeinen „secundum Hebraeos" genannt, galt aber in gewissen Kreisen für den apostolischen Mtth. Was sollte ihn hindern, der letztern Meinung gemäss dies Evangelium hierherzuziehen, wenn er auch diese Meinung selbst nicht theilte, da er ja keineswegs kritische Fragen über die Evangelien erörtern, sondern nur die schriftstellerische Thätigkeit des Apostels Mtth. sicher stellen, sowie seine eigene Kenntniss des Hebräischen und sein Verdienst als Entdecker beleuchten wollte? Ein gewisses Recht hierzu hatte er in der Tradition, und wenn er, gestützt auf diese, das bei den Nazaräern im Gebrauch stehende Evangelium hierherzog, so konnte er als der einzige, welcher in der hebräischen Sprache wohl bewandert war, von Niemandem des Gegentheils überführt werden, so lange er auf die bisher als aus dem H.E. citirten Fragmente keine Rücksicht nahm. Anderntheils aber konnte er sich so durch seinen Scharfsinn und seinen thätigen Eifer als einen den beschriebenen Männern würdigen Nachfolger erweisen. Thun wir damit seiner Bescheidenheit Abbruch? — Sie ist ja auch sonst nicht sein charakteristisches Merkmal wie bei Eusebius. Oder treten wir etwa seiner Ehrl-

keit zu nahe, wenn wir uns die Sache so zurechtlegen? — Es ist doch zu beachten, dass er in dem betreffenden Zusatz eigentlich nichts weiter über den hebräischen Mtth. sagt, als dass er wisse, wo er sich befinde, dass er ihn gesehen und abgeschrieben habe, während uns doch alles andere darüber mehr interessiren würde. Aber er fügt ja noch eine weitere Bemerkung hinzu in Betreff der alttestamentlichen Citate! — Diese ist jedoch so allgemein gehalten, dass sie verschiedene Auslegungen erfahren hat, indem sie bald auf den kanonischen Mtth., bald auf den hebräischen Text bezogen wurde. Und betrachten wir die Citate selbst, die er als Beispiele aufführt (Mtth. 2, 15 u. 2, 23), so sind diese im kanonischen Mtth. allerdings nicht nach der LXX citirt; es sind aber nicht, wie Hilgenfeld meint, zwei erste beste Citate, sondern es sind diejenigen, deren Ursprung in der damaligen Zeit überhaupt Gegenstand besonderer Aufmerksamkeit war (besonders das „*Ναζαραῖος κληθήσεται*"), und die Hieronymus hier ganz allgemein als Beispiele für die Citate aus dem Urtext anführt. Ist es nicht textgemäss, wie wir schon oben angedeutet haben, unter „evangelista" den griechischen Uebersetzer zu verstehen und diese ganze Bemerkung auf den griechischen Mtth. zu beziehen, so wird eine solche Beziehung auch noch dadurch unmöglich, weil dort ja die alttestamentlichen Citate zum grössten Theil gerade aus der LXX stammen. Sie muss sich also auf das betreffende hebräische Evangelium beziehen und kann, wenn sie nicht etwas selbstverständliches sagen will, nur im Gegensatz zum griechischen Mtth. gesagt sein, weil es einem hebräisch schreibenden Schriftsteller gewiss näher lag, den alttestamentlichen Text einfach herüberzunehmen als Einzelnes aus der LXX in die aramäische Sprache umzusetzen. Damit ist aber nicht gesagt, dass die als Beispiele aufgeführten Citate auch in diesem hebräischen Evangelium gestanden haben, er nimmt vielmehr diese zwei auf, weil sie ihm gerade gegenwärtig sind, eben weil sie allgemein zum Gegenstand dieser Frage geworden waren; und er thut es, ohne sich dadurch beirren zu lassen, dass er dieselben vom griechischen Mtth. her kannte, weil er hier ja doch über das Mtth.-Evangelium reden wollte. Er kehrt somit am Schlusse wieder zu dem Evangelium des Mtth. zurück, womit er begonnen hatte, und thut dies mit einer geschickten Wendung dadurch, dass er das Interesse vom Evangelium selbst auf die Citate über-

leitet, damit seine Zwischenbemerkung, wo er dies Evangelium gesehen, nicht so sehr in den Vordergrund trete. Denn dort hatte er dem hebräischen Mtth das H.E. untergeschoben, obschon er wusste, dass die beiden nicht identisch sind. Die Stelle de vir. ill. c. 3 ist also weder ein Beweis für das Vorhandensein des hebräischen Mtth., noch für die Meinung des Hieronymus, dass das H.E. sich mit dem hebräischen Mtth. decke, sie lässt sich aber auch nicht aus einem wegen mangelnder Kenntniss übereilten Urtheil erklären, sondern Alles weist darauf hin, dass hier eine absichtliche Täuschung vorliegt, zu welcher die Tradition, welche im H.E. den hebräischen Mtth. vermuthete, den Deckmantel gegeben hat, so dass er dabei eigentlich nichts anderes zu thun brauchte, als sein eigenes Urtheil zu unterdrücken. Hatte er in späterer Zeit gegen seine innere Ueberzeugung der Kirche oder besser seinem guten Rufe in der Kirche zu lieb den grossen Origenes zum Opfer gebracht, warum sollte er auch hier nicht seinen Lesern, welche doch Laien waren, eine kleine Mystification vormachen, auch in majorem ecclesiae gloriam? — Was wir von ihm und seinen Charaktereigenschaften wissen, steht dieser Annahme nicht entgegen, sondern würde ihr vielmehr zur Stütze dienen, und wenn wir noch in Betracht ziehen, dass er über das H.E. überhaupt kein bestimmtes Urtheil abgiebt, dessen Verhältniss zum hebräischen Mtth. gar nicht berührt, vielmehr an einzelnen Stellen sichtbar bestrebt ist, die beiden nahe zusammenzurücken, so verliert auch eine solche Unterschiebung etwas von dem Befremdlichen, welches ihr anhaftet, und sie wird uns an einem Manne wie Hieronymus verständlich, wenn wir sie auch keineswegs rechtfertigen können.

c.

Suchen wir nun aus den verschiedenen Angaben die eigene Meinung des Hieronymus über das H.E. uns zu vergegenwärtigen, so wird es kurz die sein, dass er darin eine evangelische Ueberlieferung gefunden hat, welche den kanonischen Evangelien zur Berichtigung und zur Ergänzung dienen kann, welche also das Gepräge hohen Alters an sich trug und desshalb auf Glaubwürdigkeit vollen Anspruch machen konnte. Ueber die Apostolicität desselben lässt er uns im Unklaren, er sagt (adv Pel. III, 2): „Quibus testimoniis, si non uteris ad auctoritatem, utere saltem ad antiqui-

tatem, quid omnes ecclesiastici viri senserint". Er stellt damit die Gültigkeit desselben als Autorität einem jeden frei, allein nicht ohne an das hohe Alter und an das Ansehen, durch welches es von jeher ausgezeichnet worden war, zu erinnern. Wenn er es den Zeugnissen aus den kanonischen Schriften an die Seite setzt, so thut er es in der Meinung, dass jenem so gut geglaubt werde als diesen (vgl. ad Mich. 7, 6; ad Eph. 5, 11). Die grosse Bedeutung, welche er ihm beilegte, geht auch daraus hervor, dass er es in Schriften citirt, die einen Zeitraum von mehr als 30 Jahren umfassen, dass er es sogar zweimal (gewiss nicht dreimal, wie Gla vermuthet), nämlich ins Lateinische und ins Griechische übersetzt haben will, von welchen Uebertragungen uns freilich weiter nichts bekannt ist, die er auch bei der Aufzählung seiner Schriften (de vir. ill. c. 135) nicht erwähnt, obschon sie nach c. 2 damals schon vorhanden gewesen wären. Dieser letztere Punkt fällt aber um so mehr ins Gewicht, als Hieronymus ja im Gegensatz zum Abendland von den alttestamentlichen Apokryphen nichts wissen wollte und sich sogar ernstlich entschuldigt, dass er zwei derselben auf besonderes Verlangen rasch („unius diei laborem arripui" epist. ad Chromat. et Heliod.) übersetzt habe, während er die Uebersetzung des H.E. mehrmals betont. Steht somit die Bedeutung desselben für ihn ausser Zweifel, so musste diese durch den Inhalt, nicht durch den Namen dieses Evangeliums bedingt sein. Er sagt auch nirgends, dass dies Evangelium den Anspruch mache, vom Apostel Mtth. herzustammen, wie dies die kirchliche Tradition meinte; die Abweichungen desselben vom kanonischen Mtth. mussten ihm gerade das Gegentheil beweisen, aber er enthält sich vorsichtig irgendwelcher directen Erklärung, sei es nach dieser, sei es nach jener Seite, gerade als wollte er die Verantwortlichkeit nicht auf sich nehmen. Wenn aber einerseits die Abweichungen eine Verschiedenheit von dem kanonischen Mtth. aufweisen, so müssen doch andrerseits auch manche Aehnlichkeiten zwischen beiden vorhanden gewesen sein, welche den Gedanken einer Verwandtschaft beider nahe legten, so dass Hieronymus, um auch dieser Beobachtung gerecht zu werden, darin einen, wenn auch ungenügenden Grund finden konnte, das H.E. möglichst nahe an den hebräischen Mtth. heranzurücken. Wir haben gesehen, wie er de vir. ill. c. 3 beide geradezu identificirte. Nicht so deut-

lich, aber immerhin für sein Schwanken charakteristisch ist folgende Stelle. Im Commentar ad Jes XI, 1 citirt er zuerst das hebräische Evangelium, welches die Nazaräer lesen, und fährt unmittelbar fort: „In eodem Matthaei volumine legimus illud, quod in consequentibus scribitur: esse puer" etc. Die citirte Stelle steht im kanonischen Mtth. 12, 18, den er hier auch deutlich nennt, allein das „eodem" weist doch auf das unmittelbar vorhergehende H.E. zurück, sowie dieses gleich nachher wieder eingeführt wird mit den Worten „in evangelio, cujus supra fecimus mentionem".

Diese Unsicherheit, dieses Schwanken in einem so wichtigen Punkte, zeigt deutlich, dass Hieronymus die Meinung der Tradition nicht bestätigt fand; denn nichts hätte ihn gehindert, sich deutlich und offen dafür auszusprechen. Dass er aber bestimmte Gründe haben musste, welche ihn hinderten, ihr geradezu entgegenzutreten, geht ebenfalls daraus hervor. Diese Gründe werden freilich mehr persönlicher als sachlicher Natur gewesen sein. Vor allem wird er sich gescheut haben, die Angaben früherer Kirchenväter wie Irenäus und Epiphanius zu dementiren, und dann hätte er sich ja in den Augen der Kirche des Rechtes beraubt, dieses hebräische Evangelium zu benützen. Darum dürfen wir uns durch sein absichtliches Schwanken oder besser Stillschweigen über diesen Punkt nicht täuschen, sondern müssen uns damit genügen lassen, dass er zwar das H.E. sehr hoch stellt, dagegen über seinen wirklichen Verfasser oder seinen Ursprung nicht mehr gewusst hat als Eusebius.

Fassen wir das Bisherige kurz zusammen, so ergiebt sich:

1) Das H.E. war noch zur Zeit des Hieronymus bei den Nazaräern in Syrien im Gebrauch.

2) Er selbst kannte es in zwei Exemplaren; das eine auf der Bibliothek zu Cäsarea (wohl das des Eusebius), das andere hatte er bei den Nazaräern abgeschrieben.

3) Es war aramäisch verfasst, und die alttestamentlichen Citate waren dem Urtext, nicht der LXX entnommen.

4) Er citirt es oft als glaubwürdige Quelle und will es sogar zweimal übersetzt haben.

5) Er kennt die Meinung einzelner Kirchenväter, welche das H.E. für den hebräischen Matthäus halten, wagt aber nicht ihr entgegenzutreten, trotzdem er sie selbst nicht theilt.

6) Vom hebräischen Matthäus weiss er nicht mehr als die Tradition der Kirche, und was er de vir. ill. c. 3 dafür ausgiebt, ist das H.E.

IV.

Beda. — Nicephorus. — Codex Tischendorfianus III.

Während Theodor von Mopsveste (siehe oben S. 58) den Hieronymus tadelt, dass er noch ein fünftes Evangelium einführte, so rechnet Beda († 735) das H.E., gerade weil ihm Hieronymus solche Aufmerksamkeit schenkte, „inter ecclesiasticas historias" (in Luc. I, 1).

In der Stichometrie des Nicephorus († 828), welche sich genau an den Kanon des Eusebius anschliesst, erscheint das H.E. unter den Antilegomena mit 2200 Stichen.

Endlich hat der Codex Tischendorf. III[1]), eine griechische Minuskelhandschrift aus dem 9. Jahrh., welche die Evangelien Mtth. und Marc. enthält, neben den Scholien vier Randbemerkungen mit dem Zusatz: *τὸ ἰουδαϊκὸν* sc. *εὐαγγέλιον*, und da eine dieser Bemerkungen übereinstimmt mit einem Fragment des Hieronymus aus dem H.E., so ist wohl unter dem „*ἰουδαϊκόν*", wie schon Tischendorf bemerkt, das H.E. zu verstehen. Nun war freilich in jener Zeit, auf welche diese Handschrift zurückreicht, das H.E. nicht mehr vorhanden, wenigstens findet sich nirgends mehr eine Spur davon. Jene vier Randbemerkungen können daher nicht aus dem H.E. selbst geschöpft sein, sonst hätte der betreffende Abschreiber noch weitere Abweichungen constatiren können, geben uns also auch keine weitern Anhaltspunkte über dasselbe. Es sind nichts als alte Glossen, welche uns noch einzelne Worte des H.E. durch die Jahrhunderte gerettet haben.

1) Tischendorf, notitia editionis codicis bibl. Sinaitici, 1860, p. 58.

Dritter Abschnitt.

Die erhaltenen Fragmente.

Im Folgenden sollen die erhaltenen Fragmente, deren Einführungsformeln wir im vorangehenden Abschnitt besprochen haben, zusammengestellt und erläutert werden. Ihre Zahl ist leider nur eine geringe, auch sind wir über den Zusammenhang, welchem sie entnommen sind, nur insoweit unterrichtet, als sich derselbe aus ihrem Inhalt selbst erschliessen lässt, und dies trifft allein bei den geschichtlichen Stücken zu, während die Redestücke hierfür gar keinen Anhaltspunkt bieten. Es ist desshalb unmöglich, die Reihenfolge derselben der Anlage und dem Charakter des Ganzen entsprechend richtig zu bestimmen. Hilgenfeld und Nicholson, welche beide im H.E. den hebräischen Mtth. vermuthen, legen ihrer Reconstruction des H.E. den kanonischen Mtth zu Grunde, in der Meinung, dass die beiden im Wesentlichen identisch waren. Allein haben wir nach dem Bisherigen das H.E. vom hebräischen Mtth. zu trennen, und machen wir die Beobachtung, dass die Fragmente eine Fülle eigenen Stoffes aufweisen, so möchte es sich empfehlen, hier zunächst anders zu verfahren und die Fragmente nicht nach ihrer muthmasslichen Reihenfolge, sondern nach bestimmten Gruppen zusammenzustellen. Wir brauchen uns so im einzelnen Fall nicht auf blosse Vermuthungen zu stützen und bewahren damit dem H.E. seine Selbständigkeit, auch gewinnen wir auf diese Weise eine bessere Uebersicht über Charakter und Darstellungsweise desselben. — Unter diesen Fragmenten lassen sich nämlich drei Gruppen unterscheiden, je nachdem sie sich

a) auf die Person Christi als solche beziehen, also Geschichte geben wollen, — oder

b) den persönlichen Umgang Jesu mit Einzelnen beleuchten und demgemäss Wechselreden enthalten, — oder endlich
c) auf einzelne Sprüche, Reden, Gleichnisse hinweisen, welche an die Jünger oder an das Volk überhaupt gerichtet waren.

Wir stellen die geschichtlichen Stücke voran, weil sie ohne Zweifel das Gerippe des ganzen Evangeliums gebildet haben.

---

a) Geschichtliches.

Taufe.

1) *Hieron. adv. Pelag. III, 2:* „Ecce mater Domini et fratres ejus dicebant ei: Johannes baptista baptizat in remissionem peccatorum, eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo, nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est.“

Diese Geschichte, welche in den Synoptikern keinerlei Parallelen hat, will die keineswegs selbstverständliche Frage beantworten, wie es zu erklären sei, dass der gottgesandte Messias sich der Busstaufe des Johannes unterzogen habe, und sie thut dies auf eine einfache, klare und in ihrer Einfachheit grossartige Weise, die uns auch besser verständlich wird als die allgemeine Motivirung Mtth. 3, 15. Gegen die Weigerung des Johannes, Christum zu taufen (Mtth. 3, 14), welche aus dem christlichen Bewusstsein heraus ihren ganz guten Sinn hatte, die sich aber doch von selbst als eine spätere Reflexion, als ein Rückschluss von der Persönlichkeit des Messias auf diejenige seines Vorläufers zu erkennen giebt, ist es natürlicher und dem erwachenden Messiasbewusstsein Christi näher liegend, wenn Christus selbst sich zuerst der Taufe fern halten will. Denn die Taufe war mit einem Sündenbekenntniss verbunden, und Christus, der sich Gott und den Menschen gegenüber keiner Sünde bewusst war, hatte ja keine Sünde zu bekennen. Man hat schon früh gerade in den obigen Worten eine Art Sündenbekenntniss finden wollen, allein ein solches liegt hier nicht vor, sondern Christus setzt bloss unter dem Vorbehalt seiner bewussten Unsündlichkeit die Möglichkeit, dass vor Gott dies Bewusstsein selbst eine unbewusste Sünde sein könnte. Es ist derselbe Gegensatz, wie Christus einerseits bei Johannes mit Recht sagen konnte: „Wer kann mich einer Sünde zeihen“, und andrerseits

doch wieder das Prädicat gut von sich ablehnte mit den Worten: „Niemand ist gut, denn der einige Gott“. Dieser sittliche Ernst, dieses reine Gewissen einerseits und die kindliche Demuth vor Gott andrerseits erklärt sowohl seine anfängliche Weigerung die Taufe betreffend als auch, dass er sich derselben nachher unterzog. Damit bekommt aber auch das Wort Mtth. 3, 15 πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην erst seinen concreten Inhalt.

Diese Vorgeschichte zur Taufe zeigt uns Christum noch ganz im Kreise seiner Familie, ohne jegliches Bestreben, die Gottheit Christi hier schon geltend zu machen wie in den apokryphen Evangelien, ohne Anstoss zu nehmen an seiner menschlichen Abstammung und an seinen leiblichen Geschwistern, wie das letztere schon im Petrusevangelium der Fall ist. Seine Mutter, seine Brüder, welche bei den Synoptikern (Mtth. 12, 47. Mrc. 3, 31. Luc. 8, 19) nur auftreten, um jenes schöne Herrenwort von der geistigen Verwandtschaft mit Christus einzuleiten, werden hier unbedenklich erwähnt als die, welche ihn zur Taufe auffordern, wie sie ihm auch im Anfang seiner Lehrwirksamkeit nach der ursprünglichen Tradition (Mrc. 3, 21) noch zur Seite gestanden haben.

2) *Hieron. ad Jes. 11, 1:* „Factum est autem cum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus qui regnas in sempiternum“.

Diese Taufgeschichte weicht von den Berichten der kanonischen Evangelien bedeutend ab, steht aber den alttestamentlichen Vorstellungen viel näher als jene und trägt desshalb auch einen alterthümlicheren Charakter zur Schau. Es war die allgemeine Erwartung des jüdischen Volkes, dass der Messias mit ausserordentlicher Geisteskraft, mit dem Geiste Gottes selber ausgerüstet sein werde, und da diese Geistesmittheilung an einem bestimmten Ereigniss ihren Anknüpfungspunkt haben musste, so war es das Nächstliegende, sie mit der Taufe zu verbinden, in der Taufe also die Messiasweihe zu erblicken. Aber während diese Geistesmittheilung in den kanonischen Evangelien als ein äusseres, sinnlich wahrnehmbares Zeichen geschildert wird, — das sich Oeffnen des Himmels und das Herabkommen der Taube

deutlich als Thatsache gegeben bei Luc., als Vision gedacht bei Mrc. und Mtth. — ist es hier bloss ein innerer Vorgang, welcher, der Bedeutsamkeit des Augenblicks angemessen, in prophetischer Rede wiedergegeben wird. Das Erwachen des Messiasbewusstseins, welches der Taufe unmittelbar folgte, wird auf den in allen Propheten schon theilweise wirksamen Gottesgeist zurückgeführt, der sich in jenem Augenblick auf Christum herabgelassen habe, ohne dass weiter von einem sichtbaren Zeichen oder einer wunderbaren Erscheinung die Rede wäre. Die Taube als Symbol des Geistes hat bei den Synoptikern nicht nur den Zweck, die Mittheilung des Geistes anzudeuten, sondern sie soll vor Allem Jesum als den Messias sichtbar beglaubigen und zwar für Jesum selbst (bei Mrc.), für den Täufer (bei Mtth. und Joh.), wogegen die sie begleitende Himmelsstimme in den Hintergrund tritt, wie sie denn auch Joh. weggelassen hat. Statt der Taube senkt sich hier, für das Auge nicht wahrnehmbar, die ganze Fülle des Gottesgeistes auf Christum nieder, um ihn in feierlicher Anrede als Messias zu erklären und bei ihm Wohnung zu nehmen. Der Geist ist personificirt, er redet Christum als seinen Sohn an, und in dieser Sohnschaft ist das einzigartige Verhältniss ausgedrückt, welches den Messias vor allen Propheten auszeichnet, in denen die Fülle des Gottesgeistes nicht Wohnung nehmen konnte. Desshalb wird der Sohn auch der „erstgeborne“ genannt; er war von Anfang an zum Messias bestimmt, und diese Vorherbestimmung wird in der messianischen Hoffnung zum Vorhergezeugtsein; darum ist er der Ruhepunkt des Geistes, weil dieser nicht mehr von ihm zurückkehrt wie von den Propheten, sondern in ihm gleichsam sein eigenes Selbst wiedergefunden hat und desshalb mit ihm herrschen wird in Ewigkeit. Diesen im Geiste Gottes vorherbestimmten, aus dem Geiste gebornen Sohn, der als Träger des theokratischen Berufs eine neue Zeit herbeiführen, als der Erstgeborne durch seine Herrschaft diesen Geist auch andern vermitteln sollte, diesen hatte der Geist in den Propheten vergeblich gesucht, nun aber in Christo gefunden und desshalb bei ihm Wohnung genommen. Die Taufe Christi ist also im H.E. mit der ächt jüdischen Anschauung der Messiasweihe verbunden, wie sie, auf alttestamentlichen Voraussetzungen mit apokalyptischer Färbung beruhend, im Bewusstsein jener Zeit lebendig war.

Auffallend ist auf den ersten Blick das „fons omnis spiritus“. Der Sinn davon ergiebt sich leicht, nämlich nicht wie bei den Propheten, welche nur stückweise den Gottesgeist hatten, sondern die „ganze Fülle“ desselben ist auf den Messias herabgestiegen. Ob aber das „fons“ dem ursprünglichen Wortlaut entspricht und auch im aramäischen Texte gestanden hat, in welchem Falle das lebendige Hervorsprudeln das tertium comparationis bilden würde, oder ob es nicht vielmehr auf einer ungenauen Uebersetzung des Hieronymus beruht, ist natürlich nicht auszumachen. Die beigefügte Verba: descendit, requievit, dixit, lassen eher auf das letztere schliessen.

Versuchung.

3) Das Vorhandensein der Versuchungsgeschichte im H.E. wird durch den *Codex Tischendorf. III.* behauptet, welcher zu *Mtth. 4, 5* die Randbemerkung hat: *τὸ ἰουδαϊκὸν οὐκ ἔχει· εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν ἀλλ' „ἐν ἱλημ“* (*Ἱερουσαλήμ*). Hier tritt uns zuerst eine sichere Parallele zu unsern Synoptikern, resp. zu Mtth. und Luc. entgegen, aber da wir nicht wissen, in wie weit die Darstellung des H.E. mit den letztern übereingestimmt hat, können wir dieser Bemerkung nichts weiteres entnehmen. Hilgenfeld, welcher den kanonischen Mtth. aus dem H.E. hervorgehen lässt, will daran einen Fortschritt des ersteren über das letztere constatiren, insofern im H.E. Christus vom Teufel in der (*ἐν*) Stadt ergriffen worden sei, während er beim kanonischen Mtth. schon auf eine wunderbare Weise aus der Wüste in die heilige Stadt entrückt werde. Nicholson, der sich vor einer solchen Weiterbildung scheut, lässt die Worte *„ἐν ἱλημ“* auf *„ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ“* folgen, oder das *„ἐν“* könne auch soviel heissen wie *„εἰς“* bei Verben der Bewegung. — Wir bemerken bloss, dass das H.E. nach der obigen Notiz statt des umständlichen *„εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν“* die einfachere Lesart „Jerusalem“ hatte, wie sich dieselbe auch Luc. 4, 9 findet, und dass diese Variante jene Glosse zu Mtth. 4, 5 veranlasst hatte.

Verklärung. (?)

4) a. *Origenes in Joh. 2, 6: „ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ.“*

b. *Origenes hom. in Jerem. 15, 4: „ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ*

μου τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἀνήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ.

c. *Hieron. ad Mich. 7, 6:* „Modo me tulit mater mea sanctus spiritus in uno capillorum meorum".

d. *Hieron. ad Jes. 40, 12:* „Modo me tulit mater mea spiritus sanctus".

Eine solche Rede im Munde Christi scheint befremdlich; denn wir haben sonst nirgends eine Andeutung, dass sich Christus solch ekstatischer Reden bedient hat, im Gegentheil, seine Worte sind immer einfach, klar, leicht verständlich und frei von apokalyptischen Sentenzen. Man hat desshalb hier sogleich gnostische Gedanken gewittert, hat die persönliche Fassung des Geistes und sein Verhältniss zu Christo zusammengestellt mit der „*σοφία*" der Valentinianer und dadurch ein Hauptargument für den apokryphischen Charakter des H.E. in die Hand bekommen, hat aber dabei dies eine übersehen, worauf schon Credner aufmerksam gemacht hatte, dass die weiblichen Functionen, welche hier dem Geiste zugeschrieben werden, nur einer hebräischen Conception entstammen können und nicht einer hellenischen. Und wäre dieses Fragment wirklich so apokryph, wie es den Anschein hat, so müsste es uns höchlichst verwundern, wie es Origenes, und noch mehr, wie es Hieronymus, und zwar jeder zweimal, citiren durfte, wie sie daran ein so besonderes Interesse haben konnten und es sogar zur Erklärung biblischer Stellen heranzuziehen wagten. Nun haben wir aber schon bei der Taufe gesehen, dass der Geist Gottes im H.E. personificirt erscheint und Christum in Folge dessen als seinen Sohn anredet, und dass hierbei dieselben altjüdischen Anschauungen zu Grunde liegen, welche die ganze Messiasidee bestimmt haben. Wird aber der Gottesgeist als das den Sohn erzeugende Lebensprincip gefasst, so kann er, wenn er personificirt wird, nur mit weiblichen Functionen ausgestattet werden, weil רוּחַ im Hebräischen femininum ist, er wird also zur Mutter Christi, während Gott das väterliche Element vertritt. Und ist die Taufe die Messiasweihe, die Mittheilung des Gottesgeistes zur bleibenden Ausrüstung, so ist sie auch die höhere Erzeugung Christi zur Gottessohnschaft, und das Medium, durch welches dieselbe zu Stande kam, konnte auf diese Weise im bildlichen Ausdruck zur Mutter Christi werden, wie denn

auch im Tauffragment der heilige Geist Christum als seinen Sohn anredet. Damit ist nun freilich dies Fragment noch keineswegs annehmbarer gemacht; denn dass der heilige Geist Jesum an einem seiner Haare ergreift und ihn auf den Berg Tabor entrückt, klingt immer noch höchst verwunderlich und scheint ganz besonders apokryph. Allein die ähnlichen Stellen Ezech. 8, 3 und Bel cum drac. 36 zeigen, dass dies die Grenze alttestamentlicher Apokalyptik keineswegs überschreitet, obschon jenen Stellen gegenüber in unserm Fragment sich eine gewisse Steigerung nicht verkennen lässt, insofern hier nicht nur von einer „Locke des Hauptes“ oder vom „Scheitel“, sondern sogar von einem Haar die Rede ist, an welchem der Geist Christum ergreift. Diese Steigerung kann aber im Zusammenhang der ganzen Stelle, in der Steigerung der betreffenden Vision selbst ihren Grund haben. Mit einfachern Ausdrücken kommt das plötzliche Ergriffen- und Entrücktwerden durch den Geist Gottes auch sonst vor. Nicholson erinnert an 1 Reg 18, 12; 2 Reg. 2, 16 und Hilgenfeld an Act. 8, 39. Solche Stellen liegen auf derselben Linie und sind nicht minder wunderbar, zeigen uns aber deutlich, wie nahe es dem jüdischen Bewusstsein lag, auch solch äussere Thatsachen wie einen Ortswechsel, bei Gottesmännern auf die Wirksamkeit oder besser auf ein directes Eingreifen des Gottesgeistes zurückzuführen. Zudem ist an diesen Stellen der einfachere Ausdruck schon dadurch bedingt, dass sie objective Geschichte geben wollen. Hier dagegen ist es die subjective Erzählung eines Erlebnisses, und desshalb ist sie oder ihre Form noch mit bestimmt durch den Eindruck, den dieses Erlebniss auf die betreffende Person ausgeübt hat. Warum sollte Jesus nicht einmal einen Höhepunkt augenblicklicher Begeisterung in prophetisch-ekstatischer Rede wiedergegeben haben? Leider wissen wir den Zusammenhang dieser Worte nicht, aber es muss etwas vorhergegangen sein, auf welches das „ἄρτι“ Bezug nimmt. Wir sehen aus andern Fragmenten, dass im H E. Manches stand, was den Synoptikern fremd ist, dass Manches eine grössere Ursprünglichkeit hat und auch eine reinere Tradition verräth; wir dürfen darum gegen Origenes und Hieronymus diese Stelle nicht einfach als apokryph erklären, weil sie uns nicht mehr völlig durchsichtig ist. Sie kann in ihrer Unverständlichkeit vielmehr gerade ein Zeichen für die Alterthümlichkeit des H.E. sein. Wenn wir aus unsern Evan-

gelien die eine oder andere abstruse Stelle wie Mtth. 12, 43 von dem unsaubern Geist, der dürre Stätten durchwandelt, heute als Fragment eines unbekannten Evangeliums auffinden würden, was würden wir von diesem Evangelium halten? Weist nicht auch, wie Hilgenfeld mit Recht bemerkt, das Mtth. 8, 30 genannte Ausfahren der Dämonen in die Schweine einen ebenso befremdlichen wie alterthümlichen Zug auf? Und wenn Nicholson jener Rede Mtth. 1, 18 und Luc. 1, 35 gegenüberstellt, so bietet das H.E. in der That weniger Schwierigkeiten dar als jene kanonischen Stellen und kann füglich mit demselben Recht Anspruch auf Glaubwürdigkeit resp. auf hohes Alter erheben.

Man hat versucht diese Stelle in einen passenden Zusammenhang einzugliedern, indem man sie bald mit der Versuchung in Verbindung brachte (Schneckenburger, Schwegler, Nicholson), bald mit der Verklärung. Nicholson (p.75) macht dafür geltend, dass bei der Versuchung auch der Geist Jesum an den Ort derselben trieb, und glaubt, diese Worte könnten entweder eine Antwort sein, mit welcher Jesus den Versucher abwies, oder aber ein Stück aus dem Berichte Jesu über die Versuchungsgeschichte in der Synagoge zu Nazareth, da nach den Synoptikern Nazareth die Stadt war, in welcher Jesus nach der Versuchung zuerst einkehrte, zugleich aber auch die Stadt, welche in der Nähe des Tabor sich befand. Allein schon Baur, freilich indem er gnostische Einflüsse darin erkennen wollte, dachte an die Verklärung, und ihm ist Hilgenfeld (p. 23) gefolgt, indem er auf den Ausdruck „ἀναφέρειν“, der sonst nur bei Sachen gebräuchlich sei, aufmerksam macht, während derselbe gerade wie hier auch bei Mtth. 17, 1; Mrc. 9, 2 von Personen gebraucht werde. Eine solche Verzückung Jesu, aus welcher heraus diese Worte gesprochen sind, scheint in der That besser auf die Verklärung zu passen. Dann hätten wir wohl hier die Quelle jener Legende zu suchen, welche die Verklärung auf den Berg Tabor verlegt, wie sie sich zuerst bei Origenes findet und seit Cyrill von Jerusalem und Hieronymus widerspruchslos Anerkennung gefunden hat. Sie würde also hier durch ein Wort Christi selbst als auf Wahrheit beruhend bestätigt, wogegen das Stillschweigen der Synoptiker nicht aufkommen könnte, deren Bericht die Nähe des Verklärungsberges bei Cäsarea keineswegs sicher stellt. Jedenfalls zeigen diese Worte, wenn sie sich auf die Verklärung

beziehen, dass das H.E. eine von den Synoptikern abweichende, ältere und gewiss ursprünglichere Darstellung derselben enthalten haben muss, vielleicht gerade als Erzählung Jesu selbst von einem nur ihm bekannten Vorgang, aus welcher dann die Tradition, welche den Synoptikern zu Grunde liegt, eine Geschichte gemacht hätte.

Einzug in Jerusalem.

5) Wir haben bei der Besprechung der Angaben des Hieronymus aus dem Briefe an Damasus folgende Stelle angeführt: „Denique Matthaeus, qui evangelium Hebraeo sermone conscripsit, ita posuit: Osanna barrama id est osanna in excelsis“. Da Hieronymus einen hebräischen Mtth. nicht kannte, so können sich diese Worte nur auf das H.E. beziehen, wenn sie nicht eine blosse Vermuthung ausdrücken sollen. Wir hätten demnach hier den aramäischen Wortlaut für das *„ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις“* (Mtth. 21, 9), womit uns das Vorhandensein des Einzugs Christi im H.E. bezeugt würde.

Leidensgeschichte.

6) *Codex Tischendorf III. ad Mtth.* 26, 74: *τὸ ἰουδαϊκόν. „καὶ ἠρνήσατο καὶ ὤμοσεν καὶ κατηράσατο“.*

Diese Randbemerkung bezieht sich auf die Verläugnung Petri. Würde das H.E. wirklich, wie man ihm angedichtet hat, auf eine Ueberhebung des Petrus ausgehen auf Kosten der andern Apostel, so hätte es gewiss diese für den grossen Judenapostel keineswegs erhebende Geschichte weggelassen. Luc. hat (22, 56 ff.) die Verläugnung mit weniger heftigen Worten wiedergegeben, Mtth. dagegen lässt den Petrus in absichtlicher Steigerung der Ausdrücke zuerst läugnen, dann schwören und endlich fluchen, dass er Jesum nicht kenne, kommt aber im dritten Glied wieder auf das schwächere zweite zurück (*„τότε ἤρξατο καταθεματίζειν καὶ ὀμνύειν“*). Das H.E. aber hat auch noch im letzten Glied, wie aus der betreffenden Randbemerkung hervorgeht, die Steigerung richtig erhalten und zeigt damit eine sorgfältigere Hand als das Matthäusevangelium.

7) *Hieron. ad Mtth. 27, 16:* „Barabbas — iste in evangelio quod scribitur juxta Hebraeos filius magistri eorum interpretatur, qui propter seditionem et homicidium fuerat condemnatus.“

Diese Stelle wird seit E. G. Paulus bis in die neueste Zeit (Credner, De Wette, Bleek, Delitzsch, Holtzmann u. A.) immer als Beweis aufgeführt, dass dem H.E. eine griechische Schrift, nämlich unser kanonischer Mtth. als Grundlage gedient habe. Dem Worte Barabbas, so sagt man, liege das hebräische בַּר אַבָּא zu Grunde, da aber dieses Wort beim kanonischen Mtth. zufällig nur im Accusativ vorkomme, so hätte man es aus blossem Missverständniss von בַּר רַבָּן abgeleitet und es demgemäss auch mit „filius magistri“ übersetzen können. Dieser Beweis ist aber, da sich die Sache ebensogut anders verhalten kann, heute aufgegeben. Denn wenn auch das griechische „Βαραββᾶς“ die Ableitung vom aramäischen בַּר אַבָּא nahe legt, so kann im hebräischen Sprachgebrauch doch „Sohn des Vaters“ soviel bedeuten, wie „Sohn des Meisters“, da das Wort „Vater“ (אב) auch in uneigentlichem Sinne gebraucht wurde (vergl. Mtth. 23, 9) und dann zur ehrenden Anrede an Priester, Propheten und Lehrer dienen (wie die Namen Abba, papa, pater, Kirchenvater etc.) und so an die Stelle des gleichklingenden רַבָּאן treten konnte. Darum konnte im H.E. dieser Name mit „filius magistri“ interpretirt werden, ohne dass ein Uebersetzungsfehler braucht vorher gegangen zu sein.

Wie der Text im H.E. gelautet hat, darüber sind verschiedene Ansichten möglich, die Entscheidung hängt auch davon ab, ob man den Zusatz „eorum“ dem Text selbst oder dem Berichte des Hieronymus zuschreiben soll. Das wahrscheinlichere ist, dass es nur eine nähere Bezeichnung des Hieronymus ist, sowie auch mit den folgenden Worten „qui propter — condemnatus“ nicht der Text des H.E. gegeben wird, sondern blos ein erklärender Zusatz des Hieronymus. In diesem Fall hätte nicht das H.E., sondern Hieronymus die Bedeutung des Eigennamens wörtlich übersetzen wollen, es hätte dann dort בַּר רַבָּא gestanden, welches als Eigenname (als solcher ist Barabbas im Talmud häufig) בַּרַבָּא geschrieben, im kanonischen Mtth. einfach in ᾶς gräcisirt wurde. Im andern Fall müsste Hieronymus dort בַּר רַבְּהוֹן oder nach Anger בַּר אַבָּא דְּהוּא בַּר רַבְּהוֹן gelesen haben, und dies hätte dann dort nicht die Bedeutung eines Eigennamens, sondern eines Zunamens gehabt, wesshalb auch Nicholson vermuthet, im H.E. habe noch ein anderer Name gestanden, der uns noch in einzelnen Handschriften bei Mtth. erhalten sei und „Jesus“ gelautet habe, so dass sich der bedeutsame Gegensatz von dem

Jesus, „der genannt wird Christus", und Jesus „dem Rabbinensohn" auf das H E. zurückführen liesse (so auch Credner). Doch ist die Beweisführung, die er hierfür geltend macht, nicht stringent, und die Behauptung vermag sich nicht über die Grenze einer blossen Vermuthung zu erheben. Was endlich die schon von Schneckenburger angedeutete Erklärung betrifft, welche das אַבָּא oder רַבָּא als witzige Andeutung auf den Teufel bezieht als den Urheber des Mordes und der Empörung, wie dieser auch Joh. 8,44 „der Vater" der Juden genannt wird, so ist sie durch nichts angedeutet und verräth sich der sonstigen einfachen Darstellungsweise des H.E. gegenüber als in die Worte eingetragen.

8) a. *Hieron. ad Matth 27,51:* In evangelio — — — „superliminare templi infinitae magnitudinis fractum esse atque divisum" legimus.

b. *Hieron. ep. 120 ad Hedib.:* In evangelio — — — legimus, „non velum templi scissum, sed superliminare templi mirae magnitudinis corruisse".

Hieronymus giebt zur Erklärung dieser Stelle ep. 18 ad Damas. über Jes. 6, 4 folgende Erläuterung: „Quod autem sublatum est, inquit, superliminare et domus impleta est fumo, signum est templi Judaici destruendi et incendendae universae Jerusalem, quam videmus nunc destructam. Nonnulli vero in superioribus consentientes in extrema parte dissentiunt. Nam superliminare sublatum illo tempore praedicant, quando velum templi scissum est et universa domus Israel erroris nube confusa". Die Synoptiker reden an dieser Stelle von einem Zerreissen des Vorhangs im Tempel, welcher das Allerheiligste verschloss, als von einem göttlichen, den Tod Christi begleitenden Zeichen, welches Zeichen aber nicht etwa mit dem Mtth 27, 52 genannten Erdbeben in Verbindung gebracht wird, wie auch Mrc. und Luc. dies letztere nicht kennen. Man hat desshalb dieses Zerreissen des Vorhangs symbolisch verstehen wollen von dem durch Christi Tod für Alle, die an ihn glauben, eröffneten Zutritt zu Gott, wie auch Christus, das ist „sein Fleisch", im Hebräerbrief 10, 20 selbst der Vorhang genannt wird. Liegt aber diesem Berichte eine Thatsache zu Grunde, dass wirklich beim Tode Christi ein solches göttliches Zeichen sich im Tempel ereignete, nämlich durch das bei Mtth. genannte Erdbeben, so liegt die Vermuthung nahe, dass der einfachere, unbedeutendere Bericht des H.E. dasselbe

wahrheitsgetreuer erhalten habe, als der gekünstelte und absichtlich ins Wunderbare gesteigerte Bericht der Synoptiker. Denn wenn wir das Zerreissen des Vorhangs aus einer als Thatsache sich gebenden bildlichen Redensart erklären können, so möchte es nicht leicht möglich sein, dasselbe auch von dem Bericht des H.E. zu behaupten, weil es uns ganz an Parallelen fehlt, in welchen das Einstürzen der Oberschwelle symbolisch gedeutet wird. Das Beben derselben in der von Hieronymus erwähnten Stelle Jes. 6, 4 und der Rauch im Tempel hat dort keine andere Bedeutung, als die heilige Majestät Gottes zum Ausdruck zu bringen. Man könnte höchstens an Amos 9, 1 erinnern, wo der Prophet aufgefordert wird, an den כַּפְתּוֹר, den Knauf der Säulen, zu schlagen, dass die Pfosten erbeben, zum Zeichen, dass das Gericht Gottes beginnen soll, welche Stelle aber nicht mehr als den Anstoss bieten kann, eine Thatsache so zu deuten, nicht aber dieselbe erst zu erfinden. Die oben genannte Bemerkung des Hieronymus zeigt, dass das Zerreissen des Vorhangs und das Einstürzen der Oberschwelle sehr gut nebeneinander hergehen konnten; was er im Namen der „nonnulli" abweist, ist bloss die Deutung des letzteren auf die Zerstörung des Tempels und den Untergang Jerusalems. Es dürfte daher nicht so unwahrscheinlich aussehen, wenn wir behaupten, dass uns das H.E. die einfache Thatsache, die Synoptiker dagegen die naheliegende symbolische Deutung derselben erhalten haben, oder wenigstens das H.E. die ursprünglichere, die Synoptiker die weiter ausgebildete Legende.

Erscheinungen.

9) *Hieron. de vir. ill. c. 2:* „Dominus autem cum dedisset sindonem suam servo sacerdotis, ivit ad Jacobum et apparuit ei. Juraverat enim Jacobus, se non comesturum panem ab illa hora, qua biberat calicem Domini, donec videret eum resurgentem a mortuis." — Rursusque post paululum: „Afferte, ait Dominus, mensam et panem" — statimque additur — „Tulit panem et benedixit ac fregit, et post dedit Jacobo Justo et dixit ei: Frater mi, comede panem tuum, quia resurrexit filius hominis a dormientibus."

Das neue Testament kennt drei Personen mit dem Namen Jakobus, nämlich den Bruder des Johannes oder Jakobus den „Aeltern", den Sohn des Alphäus oder Jakobus den „Kleinen"

und endlich den nach der Notiz Joh. 7, 5 zuerst ungläubigen, nachher aber zur Hauptstütze der jerusalemischen Gemeinde gewordenen Jakobus, den Bruder des Herrn. Da die Identification des letzten mit dem an zweiter Stelle genannten heute aus guten Gründen aufgegeben ist, so kann in unserm Fragment nur der letzte gemeint sein.

In diesem Fragment sind zunächst zwei Gründe, welche ohne weiteres für dessen relative Ursprünglichkeit sprechen:

Erstens wird hier eine hohenpriesterliche, nicht eine römische Wache am Grabe Christi vorausgesetzt, entsprechend dem Umstande, dass das Synedrium selbständige Polizeigewalt besass und ausübte, wie denn auch bei der Verhaftung Christi die Knechte des Hohenpriesters (Malchus) betheiligt waren (vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volkes, II, S. 160). Schon Credner sah in diesem einfachen Bericht die Beseitigung der Schwierigkeiten, welche die Parallelstelle bei Mtth. den Auslegern bietet.

Zweitens ist hier von einer Erscheinung des Herrn vor Jakobus die Rede, von welcher zwar die kanonischen Evangelien nichts wissen, die aber durch das Zeugniss des Paulus (1. Cor. 15, 7) beglaubigt und als eine in Jerusalem allgemein bekannte Thatsache erwiesen wird. Wenn diese Erscheinung hier als die erste nach der Auferstehung erscheint, während die Berichte der Synoptiker dies ausschliessen und auch bei Paulus schon andere scheinen vorhergegangen zu sein, so fällt dieser Punkt nicht so sehr ins Gewicht bei der grossen Verschiedenheit der synoptischen Berichte, welche, sowohl was den Ort als die Zeit der Erscheinungen betrifft, ebenfalls bedeutend von einander abweichen und damit zeigen, dass es in diesem Punkte eine einheitliche Tradition nicht gab.

Andrerseits scheinen aber ebenso zwei Punkte auf eine spätere, allmählich um den berühmten Namen entstandene Ausschmückung der Tradition hinzuweisen. Das ist zunächst die Bemerkung, dass Jakobus hier schon den Namen „Justus" trägt. Doch ist dies von untergeordneter Bedeutung, da Jakobus diesen Beinamen schon bei Lebzeiten erhalten haben kann, wie ja auch Hegesipp (Euseb. h. e. II, 23) sagt: „*ὁ ὀνομασθεὶς ὑπὸ πάντων δίκαιος ἀπὸ τῶν τοῦ κυρίου χρόνων μέχρι καὶ ἡμῶν*". Jedenfalls wird er in der Ueberlieferung schon früh zum Unterschied von den gleichnamigen Aposteln so genannt worden sein.

Wichtiger ist dagegen, dass Jakobus, der Bruder des Herrn, den „Kelch des Herrn“ soll getrunken, also mit andern Worten dem letzten Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern soll beigewohnt haben, welcher Zug den Synoptikern gegenüber mehr als bedenklich erscheinen muss und durch die Bemerkung Nicholsons, dass die Worte Mtth. 26, 20 „μετὰ τῶν δώδεκα μαθητῶν“ und Luc. 22, 14 „οἱ ἀπόστολοι“ nicht absolut ausschliessend seien, nicht glaubwürdiger gemacht wird. Während desshalb Hilgenfeld hierin die Gesinnung der palästinensischen Urgemeinde, welche den später so gefeierten Jakobus soviel als möglich den übrigen Aposteln gleichstellen wollte und ihm aus diesem Grunde am Ende des Lebens Jesu noch eine solch bedeutungsvolle Stelle anwies, zum Ausdruck kommen lässt, also hier eine zu Gunsten des Jakobus erdichtete Erzählung erkennen will, so hält Nicholson an der Glaubwürdigkeit dieser Stelle fest und findet gerade beim Abendmahl, wo Jesus von seinem nahe bevorstehenden Tode und seiner baldigen Auferstehung gesprochen hatte (Mtth. 26, 32), den besten Anknüpfungspunkt für den Eid des Jakobus. Wenn man sich für die eine oder andere Meinung entscheiden muss, so wird man eher der Ansicht Hilgenfelds beistimmen; denn abgesehen davon, dass die Evangelien kein Zeugniss bieten für die Anwesenheit des Jakobus beim letzten Mahl, so möchte eine solche auch aus innern Gründen unwahrscheinlich sein, da Jesus in seiner Abschiedsstunde gewiss nur diejenigen um sich versammelt haben wird, die ihm bisher als seine Anhänger und beständigen Begleiter gefolgt waren, und die er zu seinen Nachfolgern geweiht hatte. Es scheinen freilich schon in der ältesten Zeit verschiedene Ansichten über die Zahl der Theilnehmer beim Abendmahl vorhanden gewesen zu sein, wie dies aus einem Fragment der sog. apostolischen Kirchenordnung hervorgeht, nach welchem sogar Frauen, nämlich Martha und Maria, demselben hätten beiwohnen können, wenn sie nicht durch unbefugtes Lachen ihren Ausschluss selbst verursacht hätten (vgl. A. Harnack, Texte und Unters. II, 5. S. 28 ff.). Allein diese Pericope, die wohl einem unbekannten Evangelium angehört, ist zu fragmentarisch überliefert, als dass wir daraus weitere Schlüsse ziehen könnten.

Nun hat aber schon Lightfoot (Epist. to the Galatians, p. 266) vermuthet, es möchte in dem Satze „qua biberat calicem

Domini" statt „Domini" der Nominativ „Dominus" zu lesen sein, weil es dem Context besser entspreche; er konnte sich dafür auf die alte griechische Uebersetzung berufen, welche ebenfalls den Nominativ „*κύριος*" hat. Dann sei aber unter dem Kelch nicht der Abendmahlskelch gemeint, sondern das Leiden und der Tod des Herrn, wie dieser ja selbst oft von seinem künftigen Leiden unter dem Bilde eines bittern Kelches gesprochen habe, den er trinken müsse (Mtth. 20, 22—23; 26, 39—42 und Parallelstellen). Ein unvorsichtiger Abschreiber des Hieronymus habe dann gemäss dem üblichen Sprachgebrauch „calicem Domini" statt „Dominus" geschrieben.

Dieser Conjectur sucht Nicholson mit dem Hinweis zu begegnen, dass die Handschriften dafür keinen Anhaltspunkt bieten, und dass es bei dem Uebersetzer mit seinen lateinischen Sprachkenntnissen nicht gut müsse gestanden haben, weil dieser ein paar Linien weiter oben das „apparuit ei" mit „*ἤνοιξεν αὐτῷ*" wiedergegeben habe, welcher Fehler aber weder zur Annahme einer verderbten Handschrift noch zum Zweifel an den nöthigen Sprachkenntnissen des Uebersetzers berechtigt, sondern ein einfaches Versehen ist, wie es auch dem Besten einmal begegnen kann. Dagegen sprechen für die Ansicht Lightfoot's folgende drei von Nicholson selbst citirte Stellen, welche alle den Eid des Jakobus an den Tod Christi anknüpfen und nicht an das Abendmahl:

1) *Gregor von Tours*, hist. Frank. I, 21: „Fertur Jacobus apostolus, cum Dominum jam mortuum vidisset in cruce, detestatum esse atque jurasse nunquam se comesturum panem, nisi Dominum cerneret resurgentem. Tertia demum die rediens Dominus, spoliato Tartaro cum triumpho, Jacobo se ostendens, ait: „Surge Jacobe, comede, quia jam a mortuis resurrexi"."

2) *Pseudo-Abdias*, hist. apost. VI, 1: „Quorum minor natu Jacobus Christo Salvatori in primis semper dilectus tanto rursus desiderio in magistrum flagrabat, ut crucifixo eo cibum capere noluerit, priusquam a mortuis resurgentem videret, quod meminerit sibi et fratribus a Christo agente in vivis fuisse praedictum. Quare ei primum omnium ut et Mariae Magdalenae et Petro apparere voluit, ut discipulum in fide confirmaret, et ne diutinum jejunium toleraret, favo mellis oblato ad comedendum insuper Jacobum invitavit."

3) *Jacob. de Voragine*, legenda aurea, 67: „In Parasceue autem, mortuo Domino, sicut dicit Josephus et Hieronymus in libro de viris illustribus, Jacobus votum vovit se non comesturum, donec videret Dominum a mortuis surrexisse. In ipsa autem die resurrectionis, cum usque in diem illam Jacobus non gustasset cibum, eidem Dominus apparuit ac eis, qui cum eo erant, dixit: „Ponite mensam et panem". Deinde panem accipiens benedixit et dedit Jacobo Justo, dicens: „Surge, frater mi, comede, quia filius hominis a mortuis resurrexit".

Diese drei Stellen gehen sämmtlich auf jenes Fragment des H.E. bei Hieronymus zurück und reproduciren es in mehr oder weniger freier Weise, doch alle so, dass sie den Eid des Jakobus an den Tod Christi anknüpfen; sie müssen also sämmtlich „Dominus" gelesen haben. Dies wird aber auch durch den Context selbst nahe gelegt. Einmal müsste es uns wundern, wenn, mit Beibehaltung der falschen Lesart, die Judenchristen das Abschiedsmahl Jesu als den „Kelch des Herrn" bezeichnet hätten, da dieser Ausdruck doch sonst nirgends dafür gebraucht wird, sondern nur für die unter den Christen übliche Nachfeier desselben, und in diesem speciellen Sinne schon früh muss in Gebrauch gekommen sein (vgl. 1 Cor. 10, 21). Dann aber weist schon der Gegensatz zur Auferstehung, welcher den Anknüpfungspunkt für den Eid darbot, auf den vorangehenden Tod Christi als den Anlass desselben hin, während das Abendmahl einen solchen Eid noch keineswegs nahe legte. Damit ist also zugleich angedeutet, dass, wenn wir „Dominus" lesen, unter dem „calicem bibere" der Kreuzestod zu verstehen ist, wie es die oben genannten Herrnworte selbst nahe legen. Nicholson bemerkt dagegen, dass dies wohl die Sprache prophetischer Rede oder verzückter Devotion, keineswegs aber die Sprache einfacher Geschichtserzählung sei, als welche sich das H.E. sonst gebe. Allein sobald diese bildliche Redensart sich auf Christum selbst zurückführen liess, so konnte sie auch durch die Tradition auf jenes geschichtliche Ereigniss angewendet werden. Dann ist es aber andrerseits auch wieder leicht möglich, dass einzelne Abschreiber des Hieronymus dies nicht mehr verstanden und dann statt an den Todeskelch, an den Abendmahlskelch gedacht haben; so z. B. *Sedulius Scotus ad 1 Cor. 15, 7*, welcher sagt: „Alphaei filio, qui se testatus est a coena Domini non comesturum panem, usque quo videret

Christum resurgentem, sicut in evangelio secundum Hebraeos legitur" Sedulius sagt nichts davon, dass Jakobus selbst der „coena Domini" beigewohnt habe, braucht also selbst noch nicht, wie Nicholson behauptet, „Domini" gelesen zu haben, sondern kann das „calicem bibere" anstatt auf den Tod, auf das Passah-Abendmahl bezogen und an den Passahkelch gedacht haben, von welchem es Luc. 22, 17 heisst, dass ihn Jesus, der jüdischen Sitte gemäss, zum Beginn der Mahlzeit den Jüngern herumgereicht habe. Bei dieser Deutung mochte es dann nahe liegen, dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäss das „Dominus" in „Domini" zu verwandeln. Wie in diesem Fall der Wortlaut keineswegs absichtlich zu Gunsten des berühmten Hauptes der jerusalemischen Gemeinde abgeändert worden wäre, so empfiehlt sich also die Conjectur Lightfoots auch keineswegs nur desshalb, um das H.E. von diesem Vorwurf zu befreien, sondern lässt sich aus dem innern Zusammenhang dieser Stelle als näher liegend erweisen. Der bittere Todeskelch, den Jesus getrunken, verbunden mit der unerschütterlichen Zuversicht seines Sieges, die er in der Ankündigung seiner Auferstehung ausgesprochen hatte, mochte am Besten dazu geeignet sein, in seinem ungläubigen (Joh. 7, 5) oder bisher noch zweifelnden Bruder Jakobus einen solchen Umschwung der Gesinnung hervorzurufen, dass er den Glauben an die Messianität Jesu auf die Erfüllung seines Wortes abstellte und gelobte, sich bis dahin der leiblichen Nahrung zu enthalten. Was den Eid selbst betrifft, so war es, wie wir aus Act. 23, 12 sehen, unter den damaligen Juden etwas Gewöhnliches, sich bei Uebernahme eines feierlichen Gelübdes zur Enthaltung vom Essen und Trinken zu verpflichten, bis dasselbe seine Lösung gefunden hatte.

Durch das „rursusque post paululum" scheint angedeutet, dass sich das Folgende nicht unmittelbar an das Vorangehende anschloss. Auch wird hier eine Mehrzahl von Personen vorausgesetzt, während vorher von Jakobus allein die Rede ist. Es scheint hier eine zweite Erscheinung des Herrn vorzuliegen, wo Jesus allen Jüngern erscheint, dem Jakobus aber besondere Aufmerksamkeit widmet, wie bei Johannes dem Thomas. Darauf beruht es vielleicht auch, dass hier Jakobus zum Unterschied von den gleichnamigen Aposteln mit seinem Beinamen „Justus" genannt wird. Während Jesus bei Luc. 24, 36 fragt, ob sie

nichts zu essen hätten, gebietet er hier, Tisch und Speise zu bringen, und sein Austheilen wird mit denselben Worten wie bei der wunderbaren Speisung (Mtth. 14, 19) und bei den Emmausjüngern (Luc. 24, 30) beschrieben. Die Anrede „frater mi“, die hier unbedenklich ausgesprochen wird, bestätigt von neuem, dass Jesus leibliche Brüder hatte. Auch von dieser Erscheinung wissen die kanonischen Evangelien nichts; vielleicht ist sie angedeutet bei Paulus, welcher 1 Cor. 15, 7 an die Erscheinung vor Jakobus eine solche vor den Aposteln anschliesst („*ἔπειτα τοῖς ἀποστόλοις*“), während er schon V. 5 u. 6 eine Reihe von Erscheinungen aufgezählt hat, welche unter sich ebenfalls scheinen zusammen zu gehören.

10) a. *Hieron. de vir. ill.* c. 16: „Ego vero et post resurrectionem in carne eum vidi et credo quia sit. Et quando venit ad Petrum et ad eos, qui cum Petro erant, dixit eis: „Ecce, palpate me et videte, quia non sum daemonium incorporale“. Et statim tetigerunt eum et crediderunt.“

b. *Hieron. ad Jes.* prol. lib. XVIII: „Cum enim apostoli eum putarent spiritum, vel juxta evangelium, quod Hebraeorum lectitant Nazaraei, „incorporale daemonium“, dixit eis etc.“

c. *Ignat. ad Smyrn.* c. 3: „*Ἐγὼ γὰρ καὶ μετὰ τὴν ἀνάστασιν ἐν σαρκὶ αὐτὸν οἶδα καὶ πιστεύω ὄντα. Καὶ ὅτε πρὸς τοὺς περὶ Πέτρον ἦλθεν, ἔφη αὐτοῖς· Λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον. Καὶ εὐθὺς αὐτοῦ ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν κρατηθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι. Διὰ τοῦτο καὶ θανάτου κατεφρόνησαν, ηὑρέθησαν δὲ ὑπὲρ θάνατον. Μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν ὡς σαρκικός, καίπερ πνευματικῶς ἡνωμένος τῷ πατρί.*“

Hieronymus scheint diese Stelle einfach aus Eusebius (h. e. III, 36, 11) herübergenommen zu haben. Aber während dieser nicht mehr wusste, welcher Schrift sie entnommen war, so erinnerte sich Hieronymus, dieselbe im H.E. gelesen zu haben, und fügt dies, wie wir S. 49 gesehen haben, ausdrücklich bei. In der Unachtsamkeit des Abschreibens begegnet ihm aber, weil ihm die betreffende Stelle im H.E. doch nicht genau gegenwärtig war, ein Fehler, indem er das „*οἶδα*“ mit „vidi“ übersetzte und so die Worte des Ignatius ebenfalls in das Citat hineinzog, während dasselbe doch deutlich erst durch das „*καὶ*“ als solches eingeleitet

ist. Die Ueberführung von der Wirklichkeit der Auferstehung begründet dann bei Ignatius die Todesverachtung der Gläubigen („*διὰ τοῦτο καὶ θανάτου κατεφρόνησαν*"), womit der Zweck des Citates erreicht ist (Zahn, a. a. O. S. 600). Wenn dann weiter fortgefahren wird: „*μετὰ δὲ τὴν ἀνάστασιν συνέφαγεν αὐτοῖς καὶ συνέπιεν — τῷ πατρί*", so möchte dies wohl nicht mehr dem H.E., sondern der abschliessenden Reflexion des Ignatius angehören.

Was nun das Fragment selbst betrifft, so hat man es mit Luc. 24, 36 43 in Beziehung gesetzt, und zwar sollte dieser die Grundlage bilden, welche hier wieder einmal zu Gunsten des Petrus umgearbeitet wäre. Allein wir sehen ja, dass Petrus nicht nur im H.E., sondern auch bei den Synoptikern einen hervorragenden Platz unter den Jüngern Jesu einnimmt, weil er denselben eben in Wirklichkeit eingenommen hatte. Dazu ist es nicht nöthig, unter den „*οἱ περὶ Πέτρον*" bloss an die „Elf" zu denken, welchen nach Luc. 24 die Erscheinung zu Theil wird, sondern es können damit auch andere Anhänger Jesu gemeint sein, welche sich um Petrus gesammelt hatten. Uebrigens macht sich neben der Aehnlichkeit mit Luc. 24 auch eine grosse Verschiedenheit geltend, so dass man schon desshalb zweifeln könnte, ob wirklich in beiden Stellen dieselbe Geschichte zu Grunde liegt. Die Aehnlichkeit besteht nur in der Aufforderung Christi, sich durch Betasten von seiner Körperlichkeit zu überzeugen, worauf schon Zahn aufmerksam gemacht hatte. Während im H.E. dieser Aufforderung nachgekommen wird, ist dies bei Luc. gerade ausgeschlossen. Jesus muss hier seinen Jüngern noch einen zweiten Beweis seiner Körperlichkeit geben, weil sie vor Staunen und Ueberraschung seinen Worten noch nicht glauben können und desshalb seiner ersten Aufforderung nicht Folge leisten, und er thut dies, indem er sich vor ihren Augen zu Tische setzt und Speise zu sich nimmt. So steht es wenigstens, wenn wir die Worte „*καὶ εὐθὺς ἥψαντο καὶ ἐπίστευσαν*" als ebenfalls dem H.E. entnommen betrachten. Man kann dafür anführen, dass Eusebius und nach ihm Hieronymus das Citat hier abschliessen lassen. Allein, da die bei Ignatius unmittelbar sich anschliessenden Worte „*κρατηθέντες τῇ σαρκὶ αὐτοῦ καὶ τῷ πνεύματι*" offenbar nicht mehr dazu gehören, so könnte das eigentliche Citat schon mit dem „*δαιμόνιον ἀσώματον*" schliessen.

In diesem Fall könnte dem H.E. doch im Wesentlichen dieselbe Geschichte zu Grunde liegen wie bei Luc., und Ignatius hätte dann nur den Anfang citirt, um daran zu erinnern, den Rest aber verkürzt, mit seinen eigenen Worten gegeben, wie er nachher auch noch in einem abschliessenden Satz kurz das Essen und Trinken des Auferstandenen erwähnt. Dies möchte trotz Eusebius das Wahrscheinlichere sein, da dieser sich ja des Zusammenhangs der Originalstelle nicht mehr erinnerte und das Citat auch schon mit Worten des Ignatius eingeleitet hatte. Die Hauptsache an diesem Fragment ist offenbar das „*δαιμόνιον ἀσώματον*". Dies hat die Aufmerksamkeit der Kirchenväter erregt, wie denn auch Hieronymus noch an einer andern Stelle (s. S. 83) darauf anspielt, und wie es Origenes aus der Praedicatio Petri erwähnt, in welche es ebenfalls übergegangen ist. Gerade diese zwei Worte aber bekunden eine grössere Anschaulichkeit und lebendigere Auffassung, entsprechen auch den damaligen jüdischen Anschauungen besser als das abstractere, schon der griechischen Begriffswelt angehörende „*πνεῦμα*" des Lucas. Das Abhängigkeitsverhältniss, wenn ein solches wirklich vorhanden ist, dürfte desshalb mit grösserem Rechte umgekehrt werden, die Ursprünglichkeit also auf Seiten des H.E. zu suchen sein.

---

b) Dialoge.

11) *Codex Tischendorf. III* ad Mtth. 16, 17: „*Βαριωνᾶ· τὸ ἰουδαϊκὸν υἱὲ Ἰωάννου*".

Im H.E. stand auch, wie aus dieser Bemerkung hervorgeht, das Bekenntniss des Petrus, und zwar hat sich hier an dasselbe ebenfalls eine feierliche Antwort von Seiten Jesu angeschlossen wie in der Parallelstelle bei Mtth., während eine solche bei Mrc. und Luc. fehlt. Wir dürfen wohl vermuthen, dass diese Antwort des H.E. mit derjenigen des Mtth. wird übereingestimmt haben (Mtth. 16, 17), wie denn auch das „Vater im Himmel" bei Mtth. dem Sprachgebrauch des H.E. entspricht. Das „*υἱὲ Ἰωάννου*" ist, wie Hilgenfeld sagt, eine genaue Uebersetzung des hebräischen בַּר־יוֹחָנָן, und da Petrus auch Joh. 1, 43 und 21, 15—17 ein Sohn des Johannes genannt wird, so hat uns das H.E. diesen Namen besser erhalten als Mtth., welcher das erste Wort ara-

mäisch gab, das zweite aber in der schon bei der LXX (4 Reg. 25, 23) vorkommenden griechischen Verkürzung „Ἰωνᾶς“.

12) *Hieron. ad Mtth* 12, 13: „In evangelio, quo utuntur Nazaraei — — homo iste, qui aridam habet manum caementarius scribitur, istius modi vocibus auxilium precans: „Caementarius eram, manibus victum quaeritans. Precor te, Jesu, ut mihi restituas sanitatem, ne turpiter mendicem cibos“.

Dass durch diesen Zusatz die betreffende Heilungsgeschichte anschaulicher wird, hat noch Niemand geläugnet. Man wollte aber gerade darin ein Zeichen späterer Einschiebung erkennen, indem man einerseits die Heilung durch die versuchende Frage Anderer für genügend motivirt, es andrerseits aber auch für schöner und edler hielt, wenn Jesus schon durch den blossen Anblick des Kranken zur Heilung angeregt wurde (Frank). Nun ist aber zu beachten, dass Christus in seiner ganzen Heilspraxis immer erst auf geschehene Anrufung hin dem Kranken seine Hülfe zu Theil werden liess, d. h. wenn er im Kranken den Glauben an seine Wundermacht lebendig sah, und dass er dort, wo seine Hülfe nicht gesucht wurde, den Kranken, ehe er ihn heilte, noch darauf aufmerksam machte mit der Frage: „Willst du gesund werden?“ (Joh 5, 6.) Dann aber möchte es gewiss auch dem ganzen Wesen Jesu besser entsprechen, wenn er eine Heilung am Sabbat auf eine vorangehende Bitte hin unternimmt, als bloss aus Trotz gegenüber den Pharisäern, um ihnen zu zeigen, dass er ein Herr auch des Sabbats sei. Bei der Erzählung der Synoptiker passt aber diese Einleitung, man möchte sagen, als nothwendige Ergänzung in den Zusammenhang und giebt der abstracten und tendenziös zugespitzten Darstellung erst Leben und Farbe, oder, wie Credner es ausdrückt, scheint dort eine fühlbare Lücke auszufüllen. Wenn man die Rede des caementarius schleppend genannt hat, so ist nicht zu läugnen, dass dieses Prädicat mit demselben Recht auch von der Rede des Hauptmanns (Mtth. 8, 9) gelten müsste, welche Geschichte hierzu gewissermassen eine Parallele bieten könnte. Solch kleine, lebenswarme Züge und umständliche Beschreibungen, die man heute für das höhere Alter einzelner Stücke in den Evangelien (bes. bei Mrc.) geltend macht, sichern hier auch dem H.E. seinen alterthümlichen Charakter.

13) a. *Hieron. adv. Pel. III, 2:* „Si peccaverit, inquit, frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, septies in die accipe eum. Dixit illi Simon, discipulus ejus: „Septies in die"? — Respondit Dominus et dixit ei: „Etiam ego dico tibi, usque septuagies septies; etenim in prophetis quoque, postquam uncti sunt spiritu sancto, inventus est sermo peccati."

b. *Codex Tischend. III ad Mtth. 18, 22:* „τὸ ἰουδαϊκὸν ἑξῆς ἔχει μετὰ τὸ ἑβδομηκοντάκις ἑπτά· καὶ γὰρ ἐν τοῖς προφήταις μετὰ τὸ χρισθῆναι αὐτοὺς ἐν πνεύματι ἁγίῳ εὑρίσκετο ἐν αὐτοῖς λόγος ἁμαρτίας."

Wenn wir diesen kurzen Dialog über das Mass der Versöhnlichkeit mit der Formulirung, wie sie unser Mtth. hat, vergleichen, so ergiebt sich aus innern Gründen, dass die Ursprünglichkeit auf Seiten des H.E. ist, wie uns auch Luc. 17, 4 den Ausspruch Jesu vom siebenmaligen Vergeben an einem Tage richtig erhalten hat, freilich zusammengearbeitet mit anderen Sprüchen, wesshalb bei ihm der Dialog ganz weggefallen ist, während er bei Mtth. verstümmelt erscheint. Die Frage des Petrus, welche bei Mtth. ohne Begründung bleibt, wird hier treffend durch den Ausspruch Christi vom siebenmaligen Vergeben motivirt. Denn soll die Zahl sieben eine unbestimmte Zahl sein, — sonst hätte sie keine weitere Bedeutung — so ist die Steigerung siebenzigmalsieben von Jesus nur dann möglich, wenn die erste Zahl als bestimmt aufgefasst worden ist. Die Veranlassung der Steigerung ist also nicht die Unkenntniss des Petrus mit den Geboten christlicher Bruderliebe und Versöhnlichkeit, sondern ein Missverständniss der Worte Jesu (Luc. 17, 4), dadurch entstanden, dass er die von Jesus genannte Zahl als bestimmt genommen hatte und desshalb seinen Meister hierüber interpellirte. Dass dieser einfachen und natürlichen Darstellung gegenüber die Variante Mtth. 18, 21. 22 sich als eine verunglückte Kürzung erweist, möchte nicht leicht zu läugnen sein.

Der Zusatz, welcher auch durch den Codex Tischendorf. bezeugt wird, soll das Gebot der Versöhnlichkeit durch die allgemeine Sündhaftigkeit begründen, von welcher nicht einmal die Propheten ausgenommen seien. In diesem Hinweis auf die Sünde der Propheten hat man häretische, besonders essenische Gedanken finden wollen, allein mit Unrecht. Dieser Zusatz steht

keineswegs mit dem Urtheil, welches Christus sonst über die Propheten kund giebt, im Widerspruch, sondern dient diesem vielmehr nach einer bestimmten Seite hin zur nothwendigen Ergänzung. Dass die Propheten mit dem heiligen Geist gesalbt sind, ist die allgemeine jüdische Ansicht, die auch Jesus theilt; dass sie aber desswegen nicht ohne Sünde sein können, weil der Geist Gottes sich auf ihnen ja noch nicht bleibend niedergelassen hat, oder mit andern Worten, dass sie, trotzdem sie eine göttliche Sendung empfangen und mit göttlicher Kraft dazu ausgerüstet worden waren, damit noch nicht die volle sittliche Höhe der Gotteskindschaft erreicht haben, spricht Jesus selbst aus, wenn er Luc. 7, 28 sagt, dass auch der Geringste, der zum Reiche Gottes gehöre, noch grösser sei als Johannes der Täufer, und doch gilt ihm ja andrerseits Johannes wieder als der grösste Prophet vom Weibe geboren. Das Ansehen der Propheten bleibt ja auch in unsrer Stelle vollständig gewahrt, sofern sie als mit dem Geiste Gottes gesalbt betrachtet werden, eine Ansicht, welche z. B. die gnostischen Ebioniten nicht mehr theilten, da sie zwischen Aaron und Christus keinen Propheten mehr gelten liessen. Gerade die einfache und natürliche Anschauung, welche diesen Worten hier zu Grunde liegt, hat den Stempel hoher Alterthümlichkeit.

Der Ausdruck „in verbo“, der hier die Versöhnlichkeit auf die Wortsünden zu beschränken scheint, während Mtth. und Luc. vom Sündigen überhaupt reden, ist nicht, wie Frank meint, eine ungehörige nähere Bestimmung zu „peccatum“, da ja einerseits in der Stelle Mtth. 5, 22 gerade die Wortsünden gegenüber dem Bruder, wie sie im Zorn und in der Erbitterung leicht über die Lippen gehen und den Menschen verunreinigen, mit besonders schweren Strafen belegt werden; andrerseits kann er aber auch wie das folgende „sermo peccati“ dem hebräischen דָּבָר entsprechen, welches wie das griechische „ῥῆμα“ ganz allgemein zur Umschreibung gebraucht werden kann.

Würde Mtth. 18, 21—22 dieselbe abgekürzte Form haben wie Luc., so würde man gewiss weiter als Zeichen späterer judaistischer Abfassung anführen, dass hier Petrus wieder eine besondere Rolle spiele, wie man es auch beim grossen Fragment des H.E. aus Origenes gethan hat. Da aber Mtth. den Namen des Petrus ebenfalls hat, so ist das ein Beweis, dass eben Petrus

schon früh in der Ueberlieferung, weil in Wirklichkeit, eine bevorzugte Persönlichkeit war, und wenn hier noch die nähere Bezeichnung „discipulus ejus" hinzutritt, so möchte gerade dies auf eine frühe Abfassung hinweisen, da es bei der Bedeutung des Petrus in der judenchristlichen Gemeinde je später, um so weniger eines solchen Zusatzes bedurft hätte.

14) *Origenes* (*vetus interpres*) *ad Mtth. 19*, *16*: „Dixit ad eum alter divitum: „Magister, quid bonum faciens vivam?" Dixit ei: „Homo, legem et prophetas fac." Respondit ad eum: „Feci". Dixit ei: „Vade, vende omnia quae possides et divide pauperibus et veni sequere me." Coepit autem dives scalpere caput suum et non placuit ei. Et dixit ad eum Dominus: „Quomodo dicis: Legem feci et prophetas? — quoniam scriptum est in lege: „Diliges proximum tuum sicut te ipsum", et ecce multi fratres tui filii Abrahae amicti sunt stercore morientes prae fame, et domus tua plena est multis bonis, et non egreditur omnino aliquid ex ea ad eos". Et conversus dixit Simoni discipulo suo sedenti apud se: „Simon, fili Joannae, facilius est camelum intrare per foramen acus, quam divitem in regnum coelorum."

Origenes führt hier das H.E. an, weil ihm die betreffende Erzählung im kanonischen Mtth. einen Widerspruch zu enthalten scheint: Wie kann Christus den reichen Jüngling noch zur Vertheilung seiner Güter auffordern, nachdem dieser doch schon bekannt hatte, dass er alle Gebote, also auch das der Nächstenliebe, gehalten habe; oder wie kann der Reiche behaupten, alle Gebote erfüllt zu haben, da es doch unvereinbar ist, reich zu sein und das Gebot der Nächstenliebe erfüllt zu haben? Origenes ist desshalb geneigt, die Hinzufügung dieses Gebotes zum Dekalog (Mtth. 19, 19) für eine Interpolation zu halten, findet aber eine Lösung der Schwierigkeit im H.E., welches auch hier, gegenüber dem kanonischen Mtth., einen klareren Gedankenzusammenhang bietet.

Das Fragment des H.E. beginnt mit einem „alter divitum", scheint also einen ersten Reichen vorauszusetzen, der ebenfalls mit Christo gesprochen hat, und Hilgenfeld, (dem auch Nicholson p. 49 folgt), erinnert hierbei an die paarweise Zusammenstellung, welche auch im Mtth.-Evangelium an verschiedenen Stellen

bemerklich ist (Mtth. 4, 18 ff.; 8, 19—22. 28; 9, 27 ff.; 11, 3; 20, 30; 21, 1—2). An unsrer Stelle ist freilich bei Mtth. nur von einem die Rede, aber wenn wir nicht nach dem von der neuern Textkritik vorgezogenen Wortlaut, sondern nach dem Textus receptus lesen, so scheinen, wie auch in den Parallelen bei Mrc. und Luc., zwei Antworten Jesu in eine zusammengezogen zu sein, nämlich die Antwort auf die Anrede „guter Meister" und auf die Frage „was man Gutes zu thun habe", während die Auseinanderhaltung der beiden einen strengern Fortschritt der Rede bezeichnet. Demnach würde die Anrede dem ersten Reichen zugehören; durch die ablehnende Hinweisung Jesu auf den allein guten Vater würde die Hauptfrage zunächst zurückgedrängt, aber dann vom zweiten Reichen aufgenommen. Was für diese Auffassung spricht, ist Folgendes: einmal kennen schon die ältesten Zeugen (Justin. Dial. cap. 101; Apol. I, cap. 16; die Marcosier bei Iren. adv. haer. I, 20, 2; die Naassener bei Hippolyt. Philos. V, 7; Clem. Hom. 18, 3, 17; auch Tatians Diatessaron (Zahn, S. 173)) das „διδάσκαλε ἀγαθέ" und die darauffolgende Abweisung Jesu; in dem erhaltenen Fragment des H.E. findet aber das „εἷς ἐστιν ἀγαθός" keine Stelle, auch weist der „alter divitum" auf einen unmittelbar vorangehenden andern Reichen zurück; endlich ist die von Lachmann und Tischendorf für Mtth. 19, 16—17 vorgezogene Lesart nicht vor Origenes nachzuweisen, erscheint auch durch die gesuchte, der Frage nicht direct entsprechende Antwort undurchsichtig, gekünstelt, und legt desshalb den Gedanken nahe, es seien in ihr die beiden Momente in einen zusammengezogen worden, indem man die einfache Anrede des H.E an den Anfang stellte und den Hinweis auf den „allein Guten" an die Frage nach dem Guthandeln anzuknüpfen suchte. Es wäre dies in einer Zeit geschehen, als man es nicht mehr verstehen konnte oder es auch nicht mehr für passend hielt, dass Jesus das Prädicat „gut" von sich ablehnte, und dies eben durch eine solche Zusammenziehung zu umgehen suchte.

Die Darstellung bei Mtth. scheint die Lehre von einer höhern Gerechtigkeit, von einer selbst zu erreichenden Vollkommenheit (19, 21) zu begünstigen, da das Gebot der Gütertheilung noch zu der Erfüllung der andern Gebote als etwas besonderes hinzutritt. Dass aber dies nicht der Sinn von Jesu Worten sein kann,

bedarf keiner weitern Erklärung und wird uns aus vielen Stellen der Evangelien deutlich, wie auch in den Parallelen bei Mrc. und Luc. eine solche Steigerung nicht hervortritt. Das H.E. dagegen zeigt eine davon gar nicht berührte Redaction dieser Geschichte, es weiss nichts von einer solchen übergesetzlichen Vollkommenheit, und darum ist auch die ganze Darstellung eine andere. Statt der einzelnen Gebote, welche bei den Synoptikern aufgezählt werden, steht hier der Collectivname „Gesetz und Propheten", und wenn wir dies im Sinne Christi verstehen wollen nach Mtth. 7, 12 und 22, 40, so appellirt er hier bei dem Reichen nicht bloss an sein juristisches, sondern auch an sein moralisches Gewissen, er weist ihn an die Summa der alttestamentlichen Religion, welche in den zwei Geboten der Gottes- und der Nächstenliebe ihre höchsten Anforderungen stellt, in denen alles Andere, auch der Dekalog, mit eingeschlossen, ohne die aber auch ein eigentliches Guthandeln nicht möglich ist. Auf diese Art an das Gesetz zu erinnern, entspricht auch dem Sprachgebrauch nicht nur, sondern dem Charakter der Lehrthätigkeit Christi besser, als die trockene Aufzählung der einzelnen Gebote, da er ja, der gekommen war, nicht um Gesetz und Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen (Mtth. 5, 17), sonst auch nicht an den Dekalog erinnert, ohne dessen Gebote durch eine tiefere Begründung und umfassendere Deutung zu schärfen oder umzugestalten. Gerade in dieser Zusammenfassung liegt aber auch die Pointe der ganzen Erzählung. Durch die nun folgende Aufforderung Jesu zur Vertheilung der Güter und zu seiner Nachfolge soll die innere Gesinnung des Reichen, der sich so schnell gerechtfertigt hat, auf die Probe gestellt werden. Jesus will also nicht zu einer höhern Vollkommenheit ermahnen, sondern der Reiche soll vielmehr selbst zur Prüfung angeregt werden, wie weit er im Grunde von der Gesetzeserfüllung noch entfernt sei, da seine eingebildete Gerechtigkeit schon durch die darbenden Volksgenossen, die er um sich her findet, Lügen gestraft wird. Darum kann ihn auch Christus auf seine sichtliche Verlegenheit hin fragen, wie er denn behaupten könne, Gesetz und Propheten zu erfüllen, da er ja das erste Gebot, das der Nächstenliebe, ganz ausser Acht gelassen habe. Hierbei ist der Begriff des Nächsten noch ganz jüdisch auf die Volksgenossenschaft beschränkt, indem er mit dem Namen „filius Abrahae" (derselbe Ausdruck bei

Luc. 19, 9; 13, 36) bezeichnet wird, wodurch die ganze Erzählung auch an Anschaulichkeit gewinnt.

Was man hier als spätere Zusätze hat erkennen wollen, trägt doch das Gepräge ursprünglicher, unreflektirter Geschichtserzählung, so der etwas unschöne, aber um so charakteristischere Zug, dass sich der Reiche hinter den Ohren kratzt, womit seine innere Verlegenheit auch äusserlich zur Darstellung kommt; so auch der drastische Gegensatz zwischen dem mit Gütern gesegneten Hause des Reichen und den armen Volksgenossen. Solche Züge erinnern an die vielen kleinen nebensächlichen Bemerkungen, durch welche sich das Marcusevangelium auszeichnet und die diesem seine grössere Alterthümlichkeit sichern. Und wie lebendig und anschaulich schliesst sich das Folgende an! Jesus wendet sich von dem Reichen ab zu Petrus, der neben ihm sitzt, und spricht jenes bekannte Wort Mtth. 19, 24, wie schwer es sei, dass ein Reicher ins Himmelreich komme. Die feierliche Anrede ist durch die Bedeutsamkeit dieses Spruches genügend motivirt, wenn auch jede persönliche Beziehung auf Petrus fehlt. Die Bemerkung „sedenti apud se“ giebt uns ein anschauliches Bild der Lehrwirksamkeit Christi, ohne dass man in dieser Wendung eine tendenziöse Hervorhebung des Petrus zu finden hat, vielmehr zeigt auch hier wieder die Hinzufügung des „discipulus“, dass wir es nicht mit einer gekünstelten, abstracten, sondern mit einer einfachen, natürlichen Tradition zu thun haben.

15) *Euseb h. e. III, 39, 17*: (Papias) — „*ἐκτέθειται δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίαις διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ κυρίου ἣν τὸ καθ᾽ Ἑβραίους εὐαγγέλιον περιέχει.*“

Diese Notiz des Eusebius lässt uns im Unklaren nicht nur, ob Papias wirklich das H.E. benützt hat, sondern auch welcher Art diese Geschichte von dem sündigen Weib gewesen sei und in welchem Verhältniss sie zu der Luc. 7 erwähnten Geschichte von der Sünderin oder zu der Joh. 7 genannten von der Ehebrecherin gestanden habe, so dass, da seine Worte weder auf die eine noch die andere genau passen, hier auch von einer dritten, uns unbekannten Geschichte die Rede sein kann. Dies letztere ist die Ansicht Hilgenfelds, welcher, da gerade in geschichtlichen Einleitungen eine Eigenthümlichkeit des H.E. be-

stehe, eine solche uns verlorene Geschichte dem Gespräch über die Ehescheidung (Mtth. 19, 3 ff.) möchte vorangehen lassen. Ebrard dagegen hatte hier die Luc. 7 berichtete Salbung der Sünderin erkennen wollen, weil sich das H.E. auch sonst mit Luc. berühre. Allein dem widerspricht das „διαβληϑῆναι ἐπὶ τοῦ κυρίου“. Das letztere scheint besser auf die Joh. 7 erwähnte Geschichte von der Ehebrecherin zu passen. Diese Geschichte, welche bei Johannes den Zusammenhang unterbricht, die auch in den meisten Handschriften desselben fehlt, in andern durch Asterisken verdächtigt ist, erweist sich auch, was Sprache und Charakter betrifft, mehr den synoptischen Berichten ähnlich, wesshalb sie von den meisten alten und neueren Kritikern für später in den johanneischen Text eingeschoben gehalten wird. Nicholson (p. 53) sucht ihr eine ursprüngliche Stelle im H.E. anzuweisen, indem er sich hierfür hauptsächlich auf das Zeugniss des Rufin beruft, welcher die obigen Worte des Eusebius folgendermassen wiedergiebt: „aliam historiam de muliere adultera quae accusata est a Judaeis apud Dominum“; Rufin aber sei durch seine frühern intimen Beziehungen zu Hieronymus, und zwar zu einer Zeit, wo dieser sich viel mit dem H.E. beschäftigt und es sogar übersetzt habe, in den Stand gesetzt, die Worte des Eusebius genauer zu präcisiren, durch ihn sei es somit bezeugt, dass das H.E. die Geschichte einer Ehebrecherin enthalten habe. Allein dieses Argument ist nicht beweiskräftig, da wir sonst nirgends eine Aeusserung des Rufin haben, aus welcher wir auf seine Bekanntschaft mit dem H.E. schliessen könnten, und wenn er hier auf Grund eigener Beobachtung die Worte des Eusebius hätte corrigiren wollen, so hätte er gewiss das „aliam“ vor historiam weggelassen, da dies ja sonst gerade im Gegensatz zu der Geschichte im Johannesevangelium aufgefasst werden könnte. Die Aenderung des Rufin wird vielmehr seiner eigenen Reflexion entsprungen sein, weil er sich gerade an die johanneische Geschichte erinnerte, sodass er der erste wäre, welcher die Gleichstellung der beiden vollzogen und damit die Identification beider verschuldet hätte. Wären sie aber wirklich identisch gewesen, so hätte Hieronymus, welcher die johanneische Perikope kannte und darüber reflectirte, dies gewiss nicht unerwähnt gelassen. Ein zweites Argument gewinnt Nicholson dadurch, dass er nachzuweisen sucht, wie diese Erzählung in das Johannesevangelium

gekommen sei: Papias nenne als seine Gewährsmänner Aristion und den Presbyter Johannes (Eus. h. e. III, 39). Eusebius könne aber dies von Papias nur dann sagen, wenn dieser, da wo er eine der *παραδόσεις* des Presbyter Johannes erzählte, auch den Namen ihres Urhebers mitgegeben habe. Nun habe wohl Papias bei der Geschichte von dem sündigen Weibe den Presbyter Johannes als Gewährsmann genannt, und dieser sei dann mit dem Apostel verwechselt worden. So habe man diese Geschichte dem vierten Evangelium angehängt und sie dann später in dasselbe eingefügt. Allein wenn auch die Geschichte auf eine ähnliche Weise in das Johannesevangelium gekommen sein kann, so dürfen wir bei den dürftigen Nachrichten, die wir darüber besitzen, doch nicht ohne weiteres den Papias dafür verantwortlich machen, um so weniger, als Eusebius diese Geschichte ja keineswegs auf Johannes (weder den Presbyter noch den Apostel) zurückführt, auch gar nicht andeutet, dass Papias jedesmal seinen Gewährsmann besonders genannt habe. Dies aber müsste doch zuerst selbst bewiesen werden, ehe man damit etwas anderes beweisen will. Mit Recht macht ferner Hilgenfeld (p. 24) gegen Nicholson geltend, dass ein Weib verläumden (*διαβάλλω*) etwas anderes sei, als es ertappen (*καταλαμβάνω*), und dass viele Sünden noch nicht ein Ehebruch seien; Eusebius müsste sich denn hier sehr ungenau ausgedrückt haben. Alle Vermuthungen über den Zusammenhang dieser johanneischen Perikope mit dem H.E. führen also zu keinem sichern Resultate, wir müssen uns desshalb mit der Angabe des Eusebius begnügen, dass eine ähnliche Geschichte im H.E. gestanden hat, ohne dieselbe näher bestimmen zu können.

---

c) Sprüche, Reden, Gleichnisse.

16) *Clem. Alex. strom. II, 9, 45:* „*ὁ θαυμάσας βασιλεύσει καὶ ὁ βασιλεύσας ἀναπαήσεται.*"

Wenn auch diese Stelle in dem Zusammenhang, in welchem sie bei Clemens steht, mehr den Charakter einer philosophischen Reflexion als den einer göttlichen Lehre zu enthalten scheint und eher an griechische Elemente erinnert als an jüdische oder christliche, so zeigt sich bei näherer Prüfung doch, dass wir Recht thun, sie aus neutestamentlichen Voraussetzungen zu er-

klären. Hilgenfeld und Nicholson bringen diesen Spruch in Verbindung mit der ἀνάπαυσις Mtth. 11, 29 und dem Sinne nach gewiss mit Recht; es wären demnach hier in prägnanter Form die einzelnen Stufen genannt, welche der Mensch durchlaufen muss, um zur Seligkeit zu gelangen, nämlich durch Verwunderung, welche den Glauben weckt, zur Theilnahme an der Herrschaft über die Welt und durch diese wieder zur seligen Ruhe. Allein dieses „ἀναπαύειν" braucht nicht nothwendig in geistigem Sinne verstanden zu werden, auch wird die geistige Herrschaft der Gläubigen über die Welt in den Evangelien nicht so deutlich ausgesprochen. Das Nächstliegende ist vielmehr, diesen Spruch wörtlich zu nehmen, wesshalb wohl Ewald Recht haben wird, wenn er ihn zu den Weissagungen über die äussere Vollendung des Gottesreiches rechnet; in chiliastischem Sinne wird er wohl auch von den Nazaräern gedeutet worden sein. Was das befremdliche „θαυμάζειν" betrifft, so wird sonst nirgends im N.T. die Verwunderung direct als der Anfang eines tiefern Verständnisses für religiöse Wahrheiten bezeichnet, ja sie erscheint oft sogar als das charakteristische Merkmal des Unglaubens und wird dem Glauben direct entgegengesetzt (Luc. 24, 41; 8, 25). Aber es finden sich doch auch mehrere Stellen, wo aus der Verwunderung gerade der Glaube hervorwächst, wo die Wunderthaten Christi zum Preise Gottes führen (Mtth. 9, 8; 15, 31). Deutlich ist dies ausgesprochen Joh. 5, 20, wo es heisst, dass der Vater den Sohn noch grössere Werke werde thun heissen, damit sie sich wunderten, und wie dieses „verwundern" gemeint ist, ergiebt sich aus V. 23, es führt dazu, den Sohn und den, der ihn gesandt hat, zu ehren. Wir werden hier freilich überall ein stärkeres Wort an die Stelle setzen müssen, etwa staunen, sich entsetzen, und das, wovor man sich entsetzt, sind die grossen Thaten Gottes, die den Menschen zur Unterwerfung unter Gottes Macht führen sollen. Auf eine solche Entwickelung des Glaubens, der Anerkennung Christi, führt uns auch Mtth. 11, 21, wenn von Tyrus und Sidon gesagt wird, dass sie auf solche Thaten hin Busse gethan hätten. In diesem Sinne kommt das Verwundern schon im A.T. vor (Hab. 1, 5). Der Prophet mahnt dazu, weil dadurch allein ein Insichgehen des Volkes möglich gemacht wird. Demnach wäre „θαυμάζειν" an die Stelle des תמה getreten, und das scheinbar Fremdartige

dieses Spruches ist damit beseitigt. - Der Spruch selbst, welcher die jüdische Erwartung des messianischen Reiches treffend charakterisirt und sich desshalb als sehr alt erweist, wird aber wohl schwerlich in diesem Sinne von Christus selbst herrühren und möchte vielleicht aus einer uns verlorenen Apokalypse in das H E. gekommen sein, wie uns ja auch bei den Synoptikern solche Reminiscenzen begegnen.

17, *Euseb. syr. Theoph.* (translated by S. Lee, London 1842, p. 234): „I will select to myself these things: very, very excellent are those, whom my Father who is in heaven has given to me".

Eusebius führt diese Worte an zur Erklärung von Mtth. 10, 34 u. 35; sie sollen zur Erläuterung dienen, inwiefern es wirklich wahr ist, dass Christus gekommen sei, nicht den Frieden, sondern das Schwert zu bringen und die Familienglieder gegeneinander zu erregen. Der erste Satz des Fragments scheint auf etwas Vorangegangenes zurückzuweisen, der zweite die Begründung des ersten zu enthalten. Während sich nun bei den Synoptikern keine Parallele dazu findet, so scheint eine gewisse Aehnlichkeit mit Joh. 17, 6 u. 9, wenigstens im Wortlaut, vorhanden zu sein, insofern Christus hier ebenfalls von denjenigen, welche sein Wort behalten haben, sagt, der Vater habe sie ihm gegeben; ferner findet sich das doppelte „ἀμὴν ἀμὴν" ebenfalls nur bei Johannes. Doch berechtigt dies allein noch nicht zu dem Urtheil Ewalds, welcher in diesem Spruch einen spätern, schwächern Nachhall johanneischer Gedanken erkennen will. Seine Uebersetzung: „Ich wähle mir die Guten; die Guten sind es, welche mir mein himmlischer Vater gegeben hat", ist ungenau, wie Hilgenfeld (p. 22) auf die Autorität von Merx hin angedeutet hat. Allein auch Hilgenfeld zieht die bei Eusebius einige Zeilen weiter unten stehende Variante: „I will select to myself the very excellent (the good), those whom my father who is in heaven has given to me" als die ursprüngliche Lesart jener ersten vor, während diese sich schon durch ihren umständlicheren, aber dafür klareren Ausdruck, dann aber auch durch ihre Rückbeziehung auf Vorhergehendes (these things) als die richtige erweist. Die Uebersetzung Hilgenfelds und nach ihm Nicholsons: „Ich wähle mir die Guten, jene Guten, welche mir mein himmlischer Vater gab", scheint dem Ausspruch Christi Mtth. 9, 13,

dass er gekommen sei, die Sünder zur Busse zu rufen und nicht die Frommen, zu widersprechen, wesshalb auch der erstere mit Berufung auf Clem. Rec. I, 51 (invitare venit ad regnum justos etc. . . . . . injustos vero et impios — — dignis ultionibus tradet) die Frage aufwirft, ob im H.E. auch das Zusammenessen Jesu mit den Zöllnern und Sündern wie Mtth. 9, 10—13 könne enthalten gewesen sein, da es zu dem hier ausgesprochenen, ächt judaistischen Grundsatz nicht passe. Allein die Abfassung der pseudoclementinischen Schriften fällt schon in ziemlich späte Zeit, setzt auch zum Theil schon das elkesaitische Christenthum voraus, welches, wie die damit verwandten gnostischen Ebioniten, einzelne Herrensprüche nicht bloss einseitig deutete, sondern auch, wenn es zum System passte, gerade in das Gegentheil umzukehren wagte. Es möchte desshalb nicht richtig sein, jene Grundsätze schon im H.E. finden zu wollen. Auch liegt der Schwerpunkt unseres Spruches nicht darin, dass Jesus nur die Guten auswählt, sondern darin, dass er das, was ihm Gott giebt, für das Gute hält und es demgemäss für sich erwählt, wie dies deutlich aus dem Citat der ersten Stelle hervorgeht. Inwiefern Eusebius diesen Spruch zur Erklärung von Mtth. 10, 34 u. 35 benützt hat, ist uns, weil wir den Zusammenhang desselben im H.E. nicht kennen, nicht mehr durchsichtig. „These things" könnte sich sowohl auf Personen als auf Sachen beziehen, das letztere liegt hier sogar näher, und es wäre in diesem Fall darunter eben der Unfriede, die Zwietracht im eignen Hause, das Schwert zu verstehen, welches Christus auf Erden gebracht hat, was alles an und für sich zwar das Prädicat „gut" nicht verdient, aber von Jesus, weil es sein himmlischer Vater so bestimmt hat, als solches angesehen und desshalb auch erwählt wird. Die zweite Stelle scheint dagegen eine persönliche Fassung der Objecte nahe zu legen, wobei sie freilich Eusebius nur indirect zur Erklärung hätte beiziehen können, da sie so in den Zusammenhang nicht gut passen will. Darauf deutet schon die unbestimmte Einführungsformel „in a place in the Gospel etc." Eusebius hätte dann eine Stelle, deren Zusammenhang im H.E. ihm nicht mehr genau gegenwärtig war, zu seinem Gebrauch umgedeutet, und daran mochte auch die aramäische Sprache dieses Evangeliums, die ihm nicht so geläufig war, Schuld sein. Doch gleichviel, mag man sich für das eine oder andere entscheiden, die

Hauptsache am Spruch ist sicher: Jesus hält das für „ausgezeichnet“, was Gott ihm giebt, und erwählt sich dieses. Damit ist ein Grundsatz ausgesprochen, wie er nur auf Jesum selbst zurückgehen kann, wie er auch nur von ihm in vollem Umfange verwirklicht worden ist.

Was den Wortlaut dieses Spruches betrifft, so hat er noch mehr Aehnlichkeit mit Mtth. als mit Joh., sofern der Ausdruck „Vater im Himmel“ fast ausschliesslich bei Mtth. vorkommt und dort geradezu eine stehende Redeweise ist, sobald von Gott als dem Vater, sei es Christi, sei es der Menschen überhaupt, die Rede ist. Das H.E. stellt sich damit auf dieselbe Linie mit den entsprechenden Sprüchen bei Mtth.

18) *Hieron. ad Mtth. 6, 10*: „In evangelio, quod appellatur secundum Hebraeos, pro supersubstantiali pane reperi „mahar“, quod dicitur crastinum, ut sit sensus: Panem nostrum crastinum, id est futurum, da nobis hodie“.

Delitzsch erklärt dieses „mahar“ für eine unzutreffende und sachlich ganz unpassende Uebersetzung des griechischen „*ἐπιούσιος*“ und sieht darin ein Zeugniss für eine griechische Grundlage des H.E. Allein dieses Urteil beruht auf der Voraussetzung, dass „*ἐπιούσιος*“ von *ἐπὶ* und *οὐσία* herzuleiten sei, welche Voraussetzung sich aber durch nichts belegen lässt, da „*ἐπιούσιος*“ ausser an der Parallelstelle Luc. 11, 3 überhaupt sonst nirgends vorkommt, während das griechische „*ἡ ἐπιοῦσα*“ sc. *ἡμέρα* zur Bezeichnung des folgenden Tages dem allgemeinen Sprachgebrauch entspricht. Es haben desshalb viele Ausleger seit Ambrosius dieses „*ἐπιούσιος*“ mit „crastinus“ wiedergegeben, und dies ist auch in der That das Einfachere und Näherliegende, weil die grossartige Einfachheit des Herrngebetes doch schwerlich zu solch ungewöhnlichen Neubildungen von Wörtern wird aufgefordert haben. Wenn sich die Sache aber so verhält, so hat uns das H.E. den ursprünglichen Wortlaut aufbehalten, und wir haben hier einen deutlichen Beweis nicht nur seiner hebräischen Abfassung, sondern auch seines hohen Alters. Es steht damit keineswegs im Widerspruch mit Mtth. 6, 34, da es etwas anderes ist, Gott in gläubigem Vertrauen für den folgenden Tag zu bitten, und wieder etwas anderes, sich ängstlich um den folgenden Tag zu mühen und zu sorgen; im Gegentheil, nur derjenige wird das Letztere unterlassen können, welcher auf die angegebene Weise

zu Gott bitten kann. Hiermit ist auch schon angedeutet, auf welche Weise sich das für den ersten Augenblick Auffallende, dass wir Gott heute um das morgende Brod bitten sollen, von selbst beseitigt, insofern wir ihn heute um das bitten sollen, was wir morgen bedürfen. Und dies hat um so bessern Sinn, als dies Gebet ja nicht ausschliesslich Morgengebet ist, sondern zu allen Tageszeiten gesprochen werden soll.

19) *Hieron. ad Eph. 5, 4*: „Et nunquam laeti sitis, nisi cum fratrem vestrum videritis in caritate".

20) *Hieron. ad Ezech. 18, 7*: „Inter maxima ponitur crimina, qui fratris sui spiritum contristaverit".

Die erste Stelle bezieht Hilgenfeld auf Mtth. 18, 6 u. 7, Nicholson auf Mtth. 18, 14; sie scheint auch in der That gut zu der Rede über das Aergerniss zu passen, und wird gewiss in einem ähnlichen Zusammenhang gestanden haben. Diesen selbst aber näher bestimmen zu wollen, hängt zu sehr von dem subjectiven Gefühl des Einzelnen ab, als dass sich darüber etwas Bestimmtes sagen liesse.

Ebenso verhält es sich mit der zweiten Stelle, die Hilgenfeld wieder auf Mtth. 18, 6 u. 7 bezieht, Nicholson dagegen auf Mtth. 18, 16 u. 17; man könnte sie aber eben so gut als eine kurze Zusammenfassung von Mtth. 5, 22 verstehen, wo das Betrüben des Geistes zuerst in einzelnen Beispielen deutlich gemacht ist.

Es genügt hier darauf aufmerksam zu machen, wie nahe sich diese Sprüche ihrem Geiste nach mit denen bei Mtth. berühren, dass in ihnen der ganze sittliche Gehalt, welcher das Kennzeichen der Lehre Jesu ist, in seiner reinsten Form zum Ausdruck kommt, und dass sie desshalb auch für das H.E. eine wahre, bis auf Jesum selbst zurückgehende Tradition verbürgen. Wenn sie sich auch in den kanonischen Evangelien nicht finden, so sind es doch christliche Sprüche von ächtem Gehalt, welche zeigen, wie reich die Quelle derselben muss geflossen sein, wie in verschiedenen Kreisen verschiedene Ueberlieferungen nebeneinander hergehen und sich gegenseitig zur Ergänzung dienen konnten. Hieronymus stellt desshalb auch diese Sprüche zusammen mit andern n. t. Stellen in der Absicht, dass sie dieselbe Geltung und dasselbe Ansehen beanspruchen wie jene.

21) *Hieron. ad Mtth. 23, 35:* „filium Jojadae".

Zu der bekannten Streitrede Jesu gegen die Pharisäer und

Schriftgelehrten wird es gehören, wenn Hieronymus zu Mtth. 23, 35 bemerkt, die Nazaräer hätten an dieser Stelle in ihrem Evangelium „pro filio Barachiae“ „filium Jojadae“ gelesen. Jener Zacharias, der bei Mtth. 23, 35 ein Sohn des Barachias heisst, erscheint hier als ein Sohn Jojadas, wodurch schon Hieronymus mit Hinweis auf 2 Chron. 24, 20—21 die „crux interpretum“ beseitigt sah, welche die Lesart bei Mtth. darbiete. Die meisten Ausleger sind ihm darin gefolgt und haben damit die Variante des H.E als die ursprüngliche Lesart anerkannt. Denn da Jesus nur auf eine allgemein bekannte Thatsache anspielen konnte der in der Chronik erwähnte Prophetenmord aber auch noch für die spätern Geschlechter eine schreckliche Erinnerung war (Josephus, Antiqu. 9, 8, 3; Targ. zu den Klagel. 2, 20; Talmud Taanith, 69, 1—2; Sanhedr. 96, 2), und da endlich die Chronik damals den Kanon der alttestamentlichen Schriften abschloss, Jesus also hier zwar nicht die chronologisch letzte, wohl aber die an letzter Stelle erzählte Blutthat Israels erwähnt hätte, so schien dies zu dem ersten, dem Morde Abels, gut zu passen, und die Variante bei Mtth würde dann auf einem Missverständniss oder auf einer Verwechselung beruhen. Nun hat man aber seit Hug, Credner, Baur den Barachias-Sohn in dem Zacharias Baruchs Sohn finden wollen, dessen ebenfalls im Tempel stattgehabte Ermordung im Jahr 63 uns Josephus (bell. jud. 4, 5, 4) erzählt. Man macht dafür geltend, dass die Chronikstelle dem Morde des „filius Jojadae“ keine besondere Bedeutung beilege, dass dagegen der Mord, den Josephus berichtet, zur Zeit des jüdischen Krieges ungeheures Aufsehen gemacht und grosse Erbitterung hervorgerufen hatte. Ferner sagt man, dass in der Chronik als Ort der Blutthat der Vorhof, bei Josephus aber der Tempel (*τὸ ἱερὸν*) genannt werde, und dass dies letztere allein zu der Angabe des Mtth. „*μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου*“ passe. Hiergegen ist aber zu sagen, dass das griechische *ναὸς* nirgends bloss das Allerheiligste bezeichnet, sondern ganz allgemein das Tempelhaus, und dass dann der Wortlaut bei Mtth. gar wohl auf den 2 Chron. 24 beschriebenen Fall gehen kann. Zacharias ben Jojada, welcher sich in einer Rede an das Volk wandte, musste sich zu diesem Zwecke in dem höher gelegenen Obern- oder Priesterhof befinden (vgl Jer. 36, 10), und wenn er sogleich dort ermordet wurde, dann ist die Blutthat geschehen zwischen

dem Tempelhaus und dem Brandopferaltar, d. h. an der Stelle, welche als besonders heilig galt (vgl. Hes. 8, 16; Joel 2, 17), und welche der Chronist kurz ganz allgemein als Vorhof bezeichnen konnte. Die Schwierigkeiten lösen sich jedenfalls leichter, wenn wir diese Chronikstelle zu Hülfe nehmen, als wenn wir annehmen müssen, der Evangelist hätte vermöge eines Anachronismus Jesu die Erwähnung des späteren Mordes in den Mund gelegt, oder etwa, wie Hug, Jesus habe prophetisch von einer noch zukünftigen Greuelthat gesprochen. Wir müssten denn überhaupt darauf verzichten, die hier erwähnte Thatsache nachweisen zu wollen. Luc. 11, 51 hat an der Parallelstelle keinen Zusatz zu Zacharias, man hat desshalb vermuthet, Jesus selbst möchte wohl den Vaternamen gar nicht genannt haben, sondern er sei erst später bei der Aufzeichnung hinzugefügt worden und zwar richtig im H.E., falsch, weil aus einer Verwechselung mit dem Propheten Zacharias (Zach. 1, 1) hervorgegangen, dessen Vater Barachias hiess, im Mtth.-Evangelium, oder endlich der griechische Redactor oder Verfasser des letzteren hätte wirklich die letzte Blutthat des alttestamentlichen Kanons vertauscht mit der letzten vor der Zerstörung Jerusalems, da zwischen diesen beiden eine wesentliche Aehnlichkeit bestand, und es dann nahe lag, an Stelle des unbekannteren das bekanntere Ereigniss einzusetzen. All diese Vermuthungen führen aber zu keinem sicheren Resultate, wie und wann die Verschiedenheit der Tradition entstanden ist, weil wir keine sichern Anhaltspunkte haben. Nur dies eine dürfte sich nach dem Bisherigen als das Wahrscheinlichste behaupten lassen, dass die Beziehung auf die Chronikstelle die einfachere und leichtere Lösung ergiebt, dass also die Lesart des H.E. die ältere und ursprünglichere ist, wofür sie schon die Kirchenväter gehalten haben.

22) *Euseb. graec. Theoph.* (a. a. O. p. 155) ad Mtth. 25, 30. — „. . . *τὴν ἀπειλὴν οὐ κατὰ τοῦ ἀποκρύψαντος ἐπῆγεν, ἀλλὰ κατὰ τοῦ ἀσώτως ἐζηκότος· τρεῖς γὰρ δούλους περιεῖχε, τὸν μὲν καταφάγοντα τὴν ὕπαρξιν τοῦ δεσπότου μετὰ πορνῶν καὶ αὐλητρίδων, τὸν δὲ πολλαπλασιάσαντα τὴν ἐργασίαν, τὸν δὲ κατακρύψαντα τὸ τάλαντον· εἶτα τὸν μὲν ἀποδεχθῆναι, τὸν δὲ μεμφθῆναι μόνον, τὸν δὲ συγκλεισθῆναι δεσμωτηρίῳ.*“

Weizsäcker sagt darüber, das H.E., welches dem Geist

dieser Reden schon ferner stand, änderte nach Eusebius die Parabel so, dass die Strafe noch einen dritten Knecht trifft, welcher noch unter dem faulen, immerhin tadelnswerthen, steht. Sollte aber dieser Unterschied ohne weiteres ein Zeichen sein, dass das H.E „dem ursprünglichen Geist der Parabel schon ferner stand“, könnte sich die Sache nicht ebensogut umgekehrt verhalten? Zunächst ist zu beachten, dass die Dreizahl bei Mtth., sowie in der Parallele bei Luc. 19, 24 ff. beibehalten ist, obschon an beiden Stellen zwei Knechte wesentlich dasselbe Loos theilen, die Beifügung des zweiten also nichts anderes bringt als eine weitere Exemplificirung des ersten, ohne irgend ein wesentlich neues Moment einzuführen. Im H.E. dagegen hat die Dreizahl ihre gute Bedeutung, es sind drei verschiedene Personen, welchen gemäss ihrem Handeln auch ein dreifach verschiedenes Loos zu Theil wird und zwar gemäss einer im Sinn der Parabel selbst liegenden Steigerung. Was den Eusebius bestimmte, diese abweichende Redaction beizufügen, war die harte Strafe, welche bei Mtth. den dritten Knecht trifft, der doch wenigstens das Gut seines Herrn sorgfältig aufgehoben hatte; dasselbe Gefühl scheint auch bei Luc. 19, 24 die Strafe gemildert zu haben, die dort in nichts anderem besteht, als dass ihm das anvertraute Gut wieder genommen wird. Im H.E. wird dieser bloss getadelt; ein anderer aber, der das Gut durch unzüchtiges Leben verprasst hat, wird in's Gefängniss geworfen. Es ist nicht zu läugnen, dass nur in dieser Redaction des Gleichnisses der Gebrauch eines anvertrauten Gutes nach den verschiedenen Möglichkeiten vollständig durchgeführt ist, nämlich 1) dasselbe durch richtiges Verwalten zu vermehren, 2) es sorgfältig aber nutzlos zu verwahren, oder endlich 3) es zu vergeuden und zu verprassen. Diese drei möglichen Fälle sammt ihren Consequenzen deutlich zu machen, dies wird doch wohl der ursprüngliche Sinn der Parabel gewesen sein. Man könnte freilich in dieser Vollständigkeit eine Vermischung von Mtth. 25, 14 mit Luc. 15, 11 ff. sehen wollen; es liegt dies nahe, weil einestheils einzelne Ausdrücke wie „*ἀσώτως ἐζηκότος*“ an Luc. erinnern, und weil Eusebius seinen Bericht mit dem dritten Knecht beginnt, die Urtheile aber in der umgekehrten Reihenfolge aufzählt, sodass das „*ἀποδεχθῆναι*“ auf den an erster Stelle stehenden dritten Knecht zu gehen scheint, auf den Prasser, was gerade durch die Parabel vom verlorenen

Sohn nahe gelegt wird. Allein die beiden sind hier doch auseinander zu halten. Denn einmal können wir nicht entscheiden, inwieweit Eusebius die Parabel des H.E. mit dessen eigenen Worten wiedergiebt, und dann, wenn er in der Aufzählung der Knechte, durch den Zusammenhang genöthigt, zuerst des dritten Erwähnung thut, so folgt er in der Aufzählung der Urtheile derjenigen Reihenfolge, wie sie der entsprechende Text bei Mtth. an die Hand giebt. In einem Zusatz spricht Eusebius weiter die Vermuthung aus, Mtth. möchte die folgenschwere Drohung ursprünglich auch über den Prasser ausgesprochen haben und durch häufige Wiederholung sei sie dann auf den zweiten Knecht gekommen; es ist also auch die Meinung des Eusebius, dass das H.E. uns hier die richtige Redaction dieser Parabel erhalten hat.

Vielleicht können wir noch den Grund erkennen, welcher diese Aenderung hervorgebracht hat. Im H.E. ist es ein unmittelbar aus dem Leben gegriffenes Bild über den Gebrauch und Missbrauch anvertrauter irdischer Güter, ähnlich dem Gleichniss vom ungerechten Haushalter, bei Mtth. dagegen steht es mitten in den grossen eschatologischen Reden, und weil es so ebenfalls auf das Endgericht gedeutet wurde, musste es auch demgemäss verändert werden. In diesem Fall war ja nur ein doppeltes möglich, entweder angenommen oder verworfen zu werden, und es fiel derjenige, der sein Pfund nicht ausnützte zusammen mit dem, welcher es verprasst hatte. Ein mittleres war nicht mehr möglich; um aber dennoch die Dreizahl der Knechte beizubehalten, wurde der erste mit einer leichten Modification verdoppelt, welche Modification bei Luc. wieder eine andere ist als bei Mtth., wie ja dort die Parabel überhaupt wieder in etwas anderer Gestalt erscheint. Es ist immerhin auch möglich, dass die Verschiedenheit in der Ueberlieferung auf Jesum selbst zurückgeht, dass er die Parabel selbst das eine Mal so, das andere Mal anders gesprochen hat, je nachdem es zu seinem beabsichtigten Zweck am Besten passte. Dies eine ist aber nicht zu läugnen, dass das H.E. die einfachste und natürlichste Form dieser Parabel darstellt, wogegen sich die Darstellungen bei Mtth. und Luc. als abstracter gefasste Varianten erweisen.

Vierter Abschnitt.

Ergebnisse und Vermuthungen.

I.

Leser. — Name. — Uebersetzungen.

Es erübrigt uns noch die Notizen über das H.E., welche bei Besprechung der Zeugnisse der Kirchenväter einzeln zur Sprache kamen, hier zusammenzufassen und zu einem Ganzen zu vereinigen, sowie sie auch durch die nöthigen Zusätze zu ergänzen.

Als Leser des H.E. erscheinen bald die Nazaräer, bald die Ebioniten, bald wieder beide miteinander; es sind die judenchristlichen Secten, welche als Nachkommen der ersten palästinensischen Christengemeinden durch ihre Stellung zum Gesetz oder mit andern Worten durch ihr Festhalten an der jüdischen Nationalität sich von der übrigen Christenheit ausgeschlossen hatten. Die Geschichte hatte die Frage, ob man Jude werden müsse, um Christ sein zu können, zu Gunsten der paulinischen Ansicht beantwortet, und jemehr sich dadurch das Christenthum seinem innern Wesen gemäss über die Heidenwelt ausbreitete, umsomehr musste die judenchristliche Kirche zur bedeutungslosen Secte herabsinken. Sie hiessen ursprünglich „Nazarener", was nach Act 24, 5 der allgemeine Christenname gewesen zu sein scheint. Doch verschwindet dieser Name für uns schon im ersten Jahrhundert und taucht erst wieder bei Epiphanius und Hieronymus auf, während der bedeutsamere und vermuthlich ebenso alte Name „Ebioniten", d. h. „die Armen" im Sinn der Besitzlosen, an seine Stelle tritt. Ihre Geschichte ist dunkel. Eusebius berichtet h. e III, 25 von der jerusalemischen Gemeinde, dass ihre Glieder bei Ausbruch des jüdischen Krieges nach Pella in Peraea ausgewandert seien auf Grund einer göttlichen Weissagung („κατά

τινα χρησμόν“), sich also im Ostjordanlande niedergelassen haben. Aus diesen, so sagt Epiphanius, habe die spätere Secte der Nazaräer ihren Anfang genommen. Sie scheinen sich dann weiter nach Nordosten ausgebreitet und ihre Wohnsitze hauptsächlich im Innern von Syrien aufgeschlagen zu haben, in welchen Gegenden sie später Hieronymus getroffen hatte. Dieser scheint mit der nazaräischen Gemeinde im syrischen Beroea in nähere Beziehung getreten zu sein und hatte dort auch die Gelegenheit, ein zweites Exemplar des H.E. kennen zu lernen und abzuschreiben.

Als Ebioniten treten uns die Judenchristen zuerst bei Irenäus entgegen, welcher sie auch zuerst zu Ketzern stempelt, doch scheint er sie selbst nicht aus eigener Anschauung zu kennen. Wie fremd die Kirche diesem in nationalen Schranken hängengebliebenen Christenthum gegenüber stand, und wie wenig richtig sie es beurtheilen konnte, geht auch daraus hervor, dass, während Justin in gelegentlichen Aeusserungen sie noch milde beurtheilt und sie zum Theil noch als christliche Brüder betrachtet, schon Tertullian durch einen falschen Rückschluss aus ihrem Namen ihren Ursprung von einem angeblichen Stifter Ebion ableitet, welch irrthümliche Meinung uns auch bei Hippolyt und Epiphanius entgegentritt. Der letztere bemüht sich besonders dem erdichteten Ebion, dem „πολύμορφον τεράστιον“, alle möglichen Schlechtigkeiten nachzusagen (haer. XXX, 1). Anders urtheilte man in Alexandrien über sie, wo man sie noch aus eigener Anschauung kennen mochte. So weiss Origenes, dass die Ebioniten die Nachkommen der ältesten Christen sind, dass sie aber als ehemalige Juden auch an ihren altjüdischen Traditionen, besonders in Bezug auf das Gesetz, festhielten und desshalb nicht viel besser seien als die Juden selbst. Aber doch scheint man auch schon hier den ursprünglichen Sinn ihres Namens nicht mehr gekannt zu haben, da man meinte, sie hiessen „die Bedürftigen“, weil sie durch die buchstäbliche Auslegung des Gesetzes bedrückt würden, oder wie bei Eusebius, wegen ihrer dürftigen Vorstellung von der Person Christi. Bei Hieronymus taucht wieder der Name „Nazarener“ oder „Nazaräer“ auf, aber ohne in Gegensatz zu treten mit dem der Ebioniten; er gebraucht die Namen promiscue, und wenn sich an einzelnen Stellen ein Unterschied angedeutet findet, so möchte es derjenige sein, dass Na-

zarener den Theil, Ebioniten das Ganze bezeichnet. Ein solcher Unterschied hätte aber nicht etwa den Sinn, dass damit verschiedene Richtungen angedeutet wären, sondern da er selbst in Syrien einzelne judenchristliche Gemeinden besucht und dort den Namen Nazarener vorgefunden hatte, so gebraucht er ihn für diejenigen, die er aus eigener Anschauung kannte; dagegen um die Secte als Ganzes zu bezeichnen, gebraucht er den Namen Ebioniten, wie ihn die Tradition an die Hand gab (Nitzsch, Dogmeng. S. 42). Epiphanius aber statuirte zwei verschiedene Secten, die er Nazaräer und Ebioniten nennt. Was er von den Nazaräern sagt, lässt sich aber nicht allein auf diese beschränken, und mit den Ebioniten vermischt er die spätern gnostisirenden Judenchristen wie die Elkesaiten, so dass seine Unterscheidung bei näherer Prüfung sich nicht als durchführbar erweist. Die neuere Forschung hat vielmehr gezeigt, dass bloss eine Unterscheidung strenge durchzuführen ist, die zwischen den gewöhnlichen oder Vulgär-Ebioniten mit Einschluss der Nazaräer und zwischen den gnostischen Ebioniten des Epiphanius (Elkesaiten etc.), von welchen uns in den pseudoclementinischen Schriften und in dem von Epiphanius citirten Evangelium der XII Apostel ein charakteristisches Denkmal erhalten ist. Diese beiden Richtungen, welche schon vom apostolischen Zeitalter her, wo wir sie im Galater- und Colosserbrief finden, neben einander herliefen, verhalten sich ähnlich zu einander wie das Vulgärchristenthum zum Gnosticismus.

Es gab allerdings auch unter den Vulgär-Ebioniten verschiedene Schattirungen, je nach der Bedeutung, welche sie dem Gesetz für die Heidenchristen zuschrieben, und, was damit zusammenhängt, je nach der Anerkennung des Paulus als Apostel der Heidenchristen. Seit Irenäus, d. h. seit der Umbildung der „regula fidei“ zum kirchlichen Dogma, wird als dritter Vorwurf gegen sie geltend gemacht, dass sie die Gottheit Christi und die übernatürliche Geburt läugneten, ein Gegensatz gegen die Kirche, von welchem Justin noch nichts wusste, der aber die Judenchristen für die geschichtliche Betrachtung der Dinge nicht ohne weiteres zu Ketzern stempelt, sondern bloss beweist, dass eben die kirchliche Lehrbildung fortgeschritten ist, ohne dass sie in ihrer Abgeschlossenheit davon Notiz genommen hatten (Harnack, Dgm.Gesch.I, 1.Aufl. S. 226). Die Lebensweise und nicht die Lehre

hat sie ursprünglich von der Kirche geschieden, ihr Festhalten an der Praerogative Israels und nicht ihre Anschauungen von Christus war der Unterscheidungspunkt; aber jemehr sie von dem Fortschritt, den die Kirche bei ihrer äussern Ausbreitung auch in ihrer innern Entwicklung machte, ausgeschlossen blieben, um so grösser musste auch der Unterschied auf dogmatischem Gebiete werden, und zwar musste er gerade da am grössten sein, wo keinerlei Berührung mit der Heidenkirche stattfinden konnte, in den abgelegenen Gegenden des Ostjordanlandes und in Syrien, während die hellenistischen Judenchristen, welche mit griechischer Sprache und Cultur vertraut waren und mit der Kirche schon durch die äusseren Verhältnisse in Berührung kamen, sich auch innerlich ihr mehr anzuschliessen vermochten und Einzelnes sich aneignen konnten, ohne doch damit ihren eigenen Standpunkt ganz preiszugeben. So konnte denn auch Origenes und nach ihm Eusebius je nach der Stellung zur jungfräulichen Geburt zwei Klassen unterscheiden, wozu der letztere noch beifügt, dass die der Kirche Näherstehenden auch den christlichen Sonntag neben dem jüdischen Sabbat zu feiern pflegten. Man darf aber auch hier nicht von verschiedenen Parteien unter ihnen reden, sondern es sind dies eben Schattirungen einer und derselben Partei, je nachdem sie sich mehr oder weniger an die Kirchenlehre anschlossen oder aber für sich in der Abgeschlossenheit, missachtet von den Juden und bald auch von den Christen, ihre alten Lehren und Anschauungen beibehielten wie die Nazaräer des Hieronymus, welcher ep. 112 von ihnen sagt: „dum volunt et Judaei esse et Christiani, nec Judaei sunt nec Christiani“.

Der Fortschritt im dogmatischen Bewusstsein der Kirche musste sich aber auch im Unterschied der Evangelien geltend machen, und in der That lässt sich, wie wir gesehen haben, ein solcher Unterschied zwischen dem H.E. und den kanonischen Evangelien aufweisen, und zwar erscheint von hier aus der Charakter des H.E. als der ältere und ursprüngliche, weil er durch altjüdische Anschauungen bestimmt wird, während die kanonischen Evangelien einen freieren, universalistischen Standpunkt bezeugen, von welchem aus der vorhandene Stoff mehr oder weniger umgearbeitet wurde und so zum Theil wenigstens seine ursprüngliche Farbe verloren hat. Ein solches Evangelium, welches wie ihre Lehre, ebenso auch eine ältere Form der Evange-

lienlitteratur aufwies, wird sich aber auch in demselben Grade auf die apostolische Tradition gestützt haben, wie sie selbst ihren Ursprung aus den ersten palästinensischen Christengemeinden herleiteten, so dass aus diesem Grunde die Vermuthung, dass sie eine echte, alte Evangelienschrift besessen haben, an Wahrscheinlichkeit gewinnen muss. Und dies umsomehr, als sie dieselbe in hebräischer oder richtiger in aramäischer d. h. in ihrer Muttersprache lasen, in welcher der Nachricht des Papias zufolge die erste evangelische Aufzeichnung zu Stande gekommen war. All diesen Bedingungen entspricht nun das H.E., welches Hieronymus bei den Nazaräern gefunden hatte, und welches er für würdig hielt, den kanonischen Evangelien an die Seite gesetzt zu werden. Dasselbe Evangelium, so sagt er an einer Stelle, gebrauchen auch die Ebioniten, das sind also die übrigen Judenchristen, welche in der griechischen Kirche zerstreut noch an ihrer alten Lehre festhielten. Dies wird bestätigt durch die Aussage des Eusebius, welcher ausdrücklich bemerkt, sie hätten nur dieses eine Evangelium.

Dieses H.E. aber machte nach Irenäus, Eusebius und Epiphanius bei den Judenchristen den ganzen Bestand der n. t. Schriften aus. Denn was dem Epiphanius einige zum Christenthum übergetretene Juden von einer Uebersetzung des Joh.-Evangeliums und der Apostelgeschichte sollen mitgetheilt haben (haer. 30, 3), welche nachher der jüdische Convertit Josephus in den Schatzkammern der Juden zu Tiberias zusammen mit dem hebräischen Mtth. gefunden haben will (haer. 30, 6), ist dunkel und gehört wohl nicht hierher, kann desshalb gegen das einstimmige Zeugniss der Kirchenväter nicht in Betracht kommen. In Betreff des H.E. entsteht nun aber die Frage, ob ihm die Judenchristen gleiche Bedeutung wie dem A.T. zugeschrieben haben, ob es bei ihnen „kanonische" Geltung hatte, oder ob sie es in freier Weise benützten. Die Factoren, welche die Kirche zur Bildung des Kanons führten, einmal die willkürliche Schriftauslegung der Gnostiker und dann die Fluth von apokryphen Schriften, welche im Lauf des 2. Jahrhunderts auftauchten und die alten Urkunden zu verdrängen suchten, fielen bei ihnen weg. Das alte Testament war ja die von Gott gegebene Offenbarungsurkunde, dies war und blieb auch ihre Norm, durch welche das Sittengesetz, welches bei ihnen die Hauptsache war, genügend

bestimmt wurde. Da ihnen Christus nichts wesentlich Neues gebracht hatte, so hatten sie keinen Grund, aus den Aufzeichnungen über ihn ein neues kanonisches Buch zu machen. In Christus waren die alten Weissagungen erfüllt, dies stand in ihrem Evangelium, dessen eigentlicher Zweck es war, Jesum als den verheissenen und endlich erschienenen Messias nachzuweisen. Allein daraus eine neue Lehre zu machen, dafür empfanden sie kein Bedürfniss, war ja doch auch für Christus das A.T. die Norm gewesen, sowie auch seine Messianität allein daran gemessen wurde.

Und wenn, wie sich weiter unten zeigen wird, die Geschichte der jungfräulichen Geburt im H.E. fehlte, ja durch das Vorhandensein der Genealogie geradezu ausgeschlossen war, dagegen unter den Vulgär-Ebioniten Einzelne die Lehre von der übernatürlichen Geburt annehmen konnten, ohne dadurch aus der judenchristlichen Secte auszutreten, so möchte auch darin ein Beweis liegen, wie wenig sie die in ihrem Evangelium enthaltene Lehre betonen mussten, und wie wenig dieses selbst bindend war. Gerade daraus aber zu schliessen, dass ihr Evangelium eine schwankende Grösse gewesen sei, dass es willkürlich bald da, bald dort mit Zuthaten versehen wurde, möchte nicht richtig sein, wenigstens ist dies für das H.E. nicht zu erweisen. Es ist auch unwahrscheinlich, da die Einfachheit ihrer Lehre solche Aenderungen nicht nöthig machte, umsoweniger, da ja im H.E. die geschichtlichen Stücke den grössten Theil werden eingenommen haben. Was sich etwa an chiliastischen Zügen darin gefunden haben mag, kann auch schon früh hineingekommen sein (vgl. das Fragment bei Clem. Alex.). Anders freilich steht es mit den gnostischen Ebioniten, welche durch ihre Speculationen eine neue Lehre geschaffen haben, welche auch durch ihre Askese u. s. w. eine neue Lebensweise zu begründen suchten; diese haben sich selbst aus dem vorhandenen Stoff ein Evangelium zubereitet, indem sie veränderten oder strichen, was ihnen nicht passte. Die von Epiphanius aufgeführten Bruchstücke desselben zeigen deutlich, wie willkürlich sie dabei vorgingen, dass man sogar, wenn es zum System passte, einen Ausspruch Christi gerade in das Gegentheil verkehren konnte (haer. 30, 22 „μὴ ἐπεθύμησα μεθ᾽ ὑμῶν κ. τ. λ.“). Aber auch hier wird es wohl mit einer einmaligen Verarbeitung oder Umänderung sein Bewenden gehabt haben, die sich dann

im Wesentlichen unverändert weiter erhalten hat, abgesehen freilich von einzelnen Correcturen und Missverständnissen der Abschreiber oder fehlerhafter Texte, wodurch ja alle Handschriften mehr oder weniger Varianten aufweisen.

Fragen wir nach dem Namen dieses judenchristlichen Evangeliums, so hat es bei Irenäus und Epiphanius, wie wir gesehen haben, den Anschein, als wäre es nach Matthäus genannt worden. Allein wir haben diese Benennung bei Eusebius und Hieronymus — der letztere gab sie bloss noch als die Ansicht Einzelner — keineswegs bestätigt gefunden, und nichts weist darauf hin, dass das H.E. den Anspruch erhoben hätte, vom Apostel Mtth. herzustammen. Diese Bezeichnung ist vielmehr durch eine falsche Combination mit der Tradition des hebräischen Mtth. entstanden und nur von denjenigen weiter verbreitet worden, welche das H.E. nicht aus eigener Anschauung kannten. Hätte es wirklich den Namen „*κατὰ Ματθαῖον*“ geführt, so wäre es höchst sonderbar, dass Eusebius, der sich doch damit beschäftigt hatte, nichts davon wusste, und dass Hieronymus sich nicht bestimmter darüber ausgesprochen hätte.

Dagegen ist uns bei Hieron. adv. Pel. III, 2 noch ein anderer Name entgegengetreten: „secundum apostolos“; allein an dieser Stelle steht dieser zweite Name in so enger Verbindung mit dem ersten „secundum Matthaeum“, dass man wohl schliessen darf, er gehöre so wenig wie dieser dem Evangelium selbst an, sondern sei ebenfalls bloss die Meinung Einzelner, da wir sonst von einem Evangelium „secundum apostolos“ nichts hören. Bei Ambrosius und Theophylact (Prooem. in Luc.), bei Origenes (Hom. I in Luc.), bei Hieronymus (Prooem. in Com. ad. Mtth.) ist von einem Evangelium „secundum XII apostolos“ die Rede, und zwar wird dieses an all diesen Stellen im Zusammenhang mit den übrigen ausserkanonischen Evangelien als häretisch bezeichnet. Obgleich schon dieser Zusatz es hätte verwehren sollen, so hat man doch nichtsdestoweniger hier ein und dasselbe Evangelium erkennen wollen, weil sich sonst kein Evangelium mit einem solchen Namen auffinden lasse, Hieronymus dagegen doch für seine Angabe einen bestimmten Grund haben musste. Dieser schon von Grabe, zuletzt von Hilgenfeld behaupteten Identität

des H.E. und des Evangeliums „secundum XII apostolos“ tritt Nicholson entgegen, indem er sagt, Hieronymus wolle hier nicht neue Namen, sondern bloss verschiedene Ansichten über den Ursprung des H.E. geben, dass es auch von den Aposteln, bei den Meisten aber genauer von Mtth. abgeleitet werde. In der That braucht der Grund zu dieser Angabe nicht nothwendig im Evangelium selbst zu liegen, sondern diese kann ihren Stützpunkt ebenfalls in einer Tradition haben, welche Hieronymus hier zu erwähnen für gut findet. Vor allem aber wäre es sehr befremdlich, wenn Origenes und Hieronymus, während sie einerseits dies Evangelium unter seinem allgemeinem Namen beinahe zur Höhe der kanonischen Schriften emporgehoben hätten, es andrerseits unter einem specielleren Namen für eine Ketzerschrift erklärt hätten, zusammen mit dem Evangelium der Aegypter, des Thomas, des Basilides etc. Mit Berufung auf den Gebrauch des Hieronymus hat desshalb schon Beda (Com. in Luc. I, 1) das H.E. als eine „ecclesiastica historia“ von dem „apokryphen“ Evangelium „secundum XII apostolos“ getrennt.

Nun giebt es aber eine Schrift, welcher wir mit noch grösserem Recht den Titel „evangelium secundum XII apostolos“ zuschreiben können, nämlich dem von Epiphanius citirten Ebionitenevangelium, welches mit Aufzählung der zwölf Apostel begonnen und dieselben in indirecter Rede eingeführt hatte. Freilich, was Epiphanius über diese Schrift sagt, scheint zu diesem Titel nicht recht zu passen, aber die angeführten Fragmente passen auch nicht recht zu seinen Angaben über diese Schrift im Ganzen, schon desshalb nicht, weil sie, wie wir oben gesehen haben, eine griechische Abfassung wahrscheinlich machen. Wenn er nun dies Evangelium mit der Aufzählung der Apostel beginnen lässt, welcher Anfang seinen Zweck deutlich darauf gerichtet hat, das nun Folgende auf die Autorität der zwölf Apostel und insbesondere auf Matthäus, welcher mit einer eigenen Anrede von Seiten Christi beehrt wird, zurückzuführen, so liegt es nahe, hier das häretische „evangelium secundum XII apostolos“ der Kirchenväter zu erkennen, obschon Epiphanius von dieser Benennung nichts sagt, vielmehr diese Schrift von den Ebioniten gerade „Hebräerevangelium“ nennen lässt und davon nichts zu wissen scheint, dass dieser letztere Name vielmehr seinem nazaräischen Mtth. zukommt. Allein gerade

daraus, dass Epiphanius die Ebioniten ihr griechisches Evangelium „H.E.“ oder auch „Hebraikon“ nennen lässt, welche Namen, wie sich zeigen wird, nur von den griechischen Vätern ausgehen konnten, können wir sehen, dass er selbst mit seinen Worten keine klare Vorstellung verband, sondern nur einfach aufzählte, was er von dem Ebionitenevangelium gehört hatte, und alles auf ein griechisches Evangelium bezog oder mit diesem combinirte, welches bei den gnostischen Ebioniten im Gebrauch war, ohne zu wissen, dass nicht alles, was Ebioniten hiess, unter einen Hut gehörte, dass es demgemäss auch zwei Evangelien geben musste, welche auseinander zu halten seien. Von diesen ist das eine, das er einigermassen kannte, das Evangelium „secundum XII apostolos“; das andere dagegen, das er meinte zu kennen, das aber mit diesem direct in keiner Beziehung steht, ist das H.E. und identisch mit seinem ihm ebenfalls unbekannten nazaräischen Matthäus. Eine solche Verwechselung mag aber auch hier bei Hieronymus statt haben, obschon von geringerer Bedeutung. Indem er zwischen Nazaräern und Ebioniten keinen besonderen Unterschied macht und desshalb das H.E. bei beiden im Gebrauch sein lässt (ad Mtth. 12, 13), kommt ihm hier, wo er die verschiedenen Ansichten darüber geben will, auch der Name des gnostischen Ebionitenevangeliums in die Feder, der schon seit Origenes bekannt war; allein um das H.E. nicht mit dem für häretisch erklärten „evangelium secundum XII apostolos“ geradezu zu identificiren, nennt er es bloss „secundum apostolos“, da er gewiss den tiefgreifenden Unterschied zwischen beiden kannte, während ihm andrerseits bei der Uebertragung dieses Namens der gewöhnliche Sprachgebrauch, dem dieser Unterschied nicht bekannt war, wird vorgearbeitet haben.

Kommen also diese beiden Namen „secundum Matthaeum“ und „secundum apostolos“ diesem alten judenchristlichen Evangelium nicht zu, so wird dagegen der allgemeinere Name „*εὐαγγέλιον καθ' Ἑβραίους*“ von Clemens Alex. bis Nicephorus einstimmig bezeugt. Es wird also im Gegensatz zu den andern Evangelien nicht nach seinen Gewährsmännern, sondern nach der Nationalität seiner Leser genannt. Hierbei drängt sich aber sogleich der Gedanke auf, ob dies wirklich sein ursprünglicher Name war, ob es unter diesem Namen bei den Judenchristen in Gebrauch war. Clemens Alex. und Origenes gebrauchen diesen

Namen ohne weiteres; daraus geht hervor, dass damit eine in der Kirche bekannte Grösse bezeichnet wurde. Allein Eusebius und Hieronymus fügen gewöhnlich noch eine nähere Bestimmung bei (*λεγόμενον;* — editum, scriptum, appellatum —), womit angedeutet zu sein scheint, dass dies Evangelium wohl unter diesem Namen allgemein bekannt war, dass es aber selbst diesen Namen nicht führte, derselbe vielmehr dazu diente, den Charakter oder den Ursprung desselben näher zu bezeichnen, und dann nichts anderes war, als eine Uebertragung des Namens der Leser auf das Evangelium selbst. Dass es sich wirklich so verhält, wird aus zwei Stellen deutlich. Eusebius sagt h. e. III, 25, 5: „*τὸ καθ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον — ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χαίρουσιν*", und Hieronymus ad Jes. prol. lib. XVIII: „juxta evangelium quod Hebraeorum lectitant Nazareni". Der Ausdruck bezeichnet die Leser in beiden Fällen als der jüdischen Nationalität angehörig, an den Eigenthümlichkeiten ihres Volkes festhaltend und besonders die hebräische Sprache redend, und zwar nach Act. 6, 1 im Gegensatz zu den griechischen Juden oder Hellenisten, welche ausserhalb Palästinas wohnend griechische Sitten und Gebräuche und vor allem griechische Sprache angenommen hatten, oder auch im Gegensatz zu den Nichtjuden überhaupt. Da nun die hebräische Sprache dieses Evangeliums eine seiner Haupteigenthümlichkeiten ausmacht, so wird es wohl seinen Namen nicht den Judenchristen überhaupt, wozu auch die Hellenisten gehörten, sondern genauer den palästinensischen Judenchristen zu verdanken haben. Diese letztern werden sich aber schwerlich selbst „*Ἑβραῖοι*" genannt haben, sie hiessen sich wohl „Nazarener", wurden aber wegen ihres Festhaltens an den jüdischen Sitten, Gebräuchen und besonders an der Muttersprache von den Griechen mit jenem ersten Namen genannt, um sie von den Nichtjuden oder vielleicht auch von den hellenistischen Juden zu unterscheiden. Wenn Hieronymus an der oben genannten Stelle zwischen beiden Namen einen Unterschied in dem Sinn zu constatiren scheint, dass damit verschiedene Grössen gemeint seien, so mag dies seinen Grund darin haben, weil im Begriff der Nazarener die hebräische Sprache ihres Evangeliums noch nicht direct mitgegeben war, während es ihm darauf ankam, diese besonders zu betonen. Und dies letztere war wieder begründet in dem Gegensatze zu den

griechisch geschriebenen Evangelien, welche die katholische Kirche gebrauchte. Die Bezeichnungen Nazarener und Hebräer beziehen sich also auf dieselbe Grösse, aber sie decken sich nicht völlig, weil eben der erstere Christenname, der zweite Nationalitätsname ist, wenn schon der gewöhnliche Sprachgebrauch unter den ersteren nur Judenchristen befasste. Haben sich aber die Nazarener schwerlich selbst „*Ἑβραῖοι*" genannt, dann werden sie auch ihrem Evangelium nicht selbst diesen Namen gegeben haben, um so weniger, als sie ja nur dieses eine hatten, von den übrigen keine Notiz nahmen und in Folge dessen auch keine Nöthigung empfanden, dieses in ganz besonderer Weise als das ihrige zu bezeichnen. Dagegen ist leicht einzusehen, wie sich für dieses hebräische Evangelium bei den griechischen Vätern ein solcher Name bilden konnte, weil damit zugleich an den fremden Charakter und an die fremde Sprache desselben erinnert wurde.

Ebenso verhält es sich mit der andern Bezeichnung: „*Ἑβραϊκόν*", „Hebraicum" oder „Judaicum" bei Eusebius, Epiphanius, Hieronymus und Codex Tischendorfianus. Während Hieronymus diese kurze, rein sprachliche Bezeichnung abwechselnd gebraucht mit dem allgemeinen Namen „secundum Hebraeos", so nennt Eusebius den letzteren nur da, wo er ganz allgemein von diesem Evangelium spricht, dagegen wo er es wörtlich citirt, nennt er es nur das „hebräische Evangelium" oder „das Evangelium mit den hebräischen Buchstaben". Auch diese Bezeichnung kann nur im Gegensatz zu den griechischen Evangelien entstanden sein und führt sich ebenfalls von selbst auf die griechischen Väter zurück, und wenn Epiphanius haer. 30, 13 sagt, die Ebioniten nennen ihre Schrift selbst „*Ἑβραϊκόν*", so beweist er damit nur, wie wenig er selbst über diese Dinge zu einer richtigen Anschauung gekommen ist, da er dazu ja das griechische Evangelium der gnostischen Ebioniten citirt, bei welchem diese Bezeichnung gar keinen Sinn hat. Dass diese kürzere Bezeichnung aber so mit der längeren abwechselte, möchte ebenfalls ein Beweis dafür sein, dass die letztere nicht dem Evangelium selbst als Titel vorgesetzt war. Dies deuten die Citate des Eusebius an und auch diejenigen des Hieronymus, welcher an der Hälfte seiner Citate den Namen „evangelium juxta Hebraeos" gar nicht nennt, sondern in immer neuen Wendungen zu umschreiben sucht,

welche Evangelienschrift er meint. Hiezu verwendet er bald die Sprache, bald die Leser, gerade als suchte er in diesen Aeusserlichkeiten eine genauere Bezeichnung, da ihm das Evangelium selbst keinen bestimmten Namen an die Hand gab.

All diese Gründe aber machen es deutlich, dass dieses judenchristliche Evangelium selbst keine nähere Bezeichnung gehabt hat, darum der beständige Wechsel in den Ausdrücken. Ist schon der allgemein verbreitete Name „evangelium secundum Hebraeos“ ein Beweis, dass es selbst keinen Verfasser nannte, wie die andern Evangelien, so führt sich auch dieser wieder nicht auf die Schrift selbst, sondern auf die griechischen Väter zurück, so dass wir ein namenloses Evangelium erhalten, das, weil es in den Händen der Judenchristen das einzige war, eben einfach „evangelium“ oder „evangelium Christi“ hiess, wie das Evangelium des Marcion. Gerade in ihren abgeschlossenen Gemeinden musste die Tradition von den Aposteln her lebendig bleiben und Gemeingut Aller werden, so dass nicht ein Einzelner sie als Autorität verbürgen musste, wie ja auch die Kirche erst nach und nach die apostolische Abfassung ihrer Schriften betonte oder dieselben unter eine apostolische Autorität zu stellen suchte. Zu dieser Namenlosigkeit passt aber auch, dass es nicht kanonisches Ansehen genoss, sondern eben nur als Lebensbild des Messias, als Sammlung seiner Lehren und Sprüche diente, wie dies alles in der Tradition noch lebendig war.

Wie die Judenchristen an ihren alten Gebräuchen und Ansichten festhielten, so bewahrten sie sich auch ihre „chaldäisch-syrische“ oder besser aramäische Sprache, und sie konnten dies um so eher thun, wenn sie sich wie die Nazaräer von der übrigen Christenheit schon durch die örtlichen Verhältnisse mehr oder weniger abgeschlossen sahen. Darum hat es gar nichts befremdliches, wenn Hieronymus noch im vierten Jahrhundert bei ihnen die alte palästinensische Landessprache und desshalb auch ihr Evangelium noch in seiner alten Form vorgefunden hat. Bisher hatte man (Eusebius) dieses Evangelium aus einem hebräischen Exemplar auf der Bibliothek zu Cäsarea gekannt, Hieronymus aber nimmt es nun von den Nazaräern selbst, und weil er die hohe Bedeutung desselben erkannte, suchte er es

der Kirche durch Uebersetzungen zugänglich zu machen. Er hat es zweimal übersetzt, ins Griechische und ins Lateinische, und erwähnt diese Arbeit an mehreren Stellen mit einem gewissen Nachdruck, so dass man versucht sein könnte zu glauben, er hätte hier etwas ganz Neues unternommen. Darauf deutet auch die Beobachtung, dass das H.E. bis auf ihn mit Ausnahme der Alexandriner und des Eusebius für die griechische und lateinische Kirche eine unbekannte Grösse geblieben war, über welche die verschiedensten Ansichten in Umlauf waren (vgl. Irenäus, Epiphanius). Seine Uebersetzungen müssen schon im Jahre 392 fertig gewesen sein, wenigstens erwähnt er sie in der Schrift de vir. ill. cap 2 zum erstenmal, aber ohne sie am Ende derselben (cap. 135) mit seinen übrigen litterarischen Arbeiten aufzuzählen. Wir erfahren auch sonst über ihren Verbleib oder über ihre Aufnahme in der Kirche nichts weiter, sie scheinen, wenn sie nicht nur geplant, sondern wirklich ausgeführt wurden, die Bedeutung, die er ihnen zuschrieb, nicht erlangt zu haben und bald in Vergessenheit gerathen zu sein. Denn einmal mochte doch das dogmatische Bewusstsein jener Zeit dem Geiste dieses Evangeliums zu fremd gegenüber stehen, und dann hatte ja die Kirche durch die Fixirung des Kanons jede fremde Evangelienschrift ohne weiteres von sich abgewiesen.

Allein hat es vor Hieronymus noch keine Uebersetzungen gegeben, hat er wirklich dieses Evangelium der Kirche zum erstenmal nahe gebracht? — Wir haben schon bei den Alexandrinern und bei Hegesipp gesehen, dass dies nicht der Fall sein dürfte, dass verschiedene Momente schon auf eine frühere Uebersetzung hinweisen, die freilich mit der Zeit wieder verdrängt worden war. Clemens Alexandrinus und Origenes reden vom H.E. als von einer bekannten Grösse, ohne irgend wie anzudeuten, dass es in einer andern als der allgemeinen Weltsprache, d. h. in griechischer Sprache abgefasst sei, in gleicher Weise, wie sie auch vom Aegypterevangelium reden, ohne dass jemand dabei an eine in ägyptischer oder koptischer Sprache abgefasste Schrift denkt. Ebenso scheint auch aus der Angabe des Eusebius über Hegesipp, dass dieser das H.E. und zwar das syrische benützt habe, hervorzugehen, dass dasselbe auch in griechischer Sprache vorhanden und zwar in dieser Sprache bekannter war, als in jener. In der That legen die Verhältnisse der Judenchristen

selbst eine solche Uebersetzung nahe. Denn wenn die in der Diaspora wohnenden Juden sich schon der griechischen Bildung und besonders der griechischen Sprache bemächtigt hatten, so mochten dies in noch höherem Grade die Judenchristen thun, welche aus Hellenisten Christen geworden und durch die äussern Verhältnisse mit der Heidenkirche in einer gewissen Berührung geblieben waren, wie dies auch noch bei Justin der Fall zu sein scheint. Ein solcher Gegensatz zwischen hebräisch redenden und griechisch redenden Judenchristen scheint auch Act. 6, 1 angedeutet, und da die letzteren der Zeit nach die späteren waren, so hat es bei dieser Lage der Dinge gar nichts befremdliches, dass sie das Evangelium der ersteren übernahmen, da sie ja dieselben Anschauungen theilten, und es auch in die ihnen geläufigere griechische Sprache übertrugen. Als Entstehungsort einer solchen Uebersetzung würde sich dann wohl der Centralpunkt des hellenistischen Judenthums, Alexandrien, ergeben, wo auch Clemens Alexandrinus und Origenes, wo überhaupt dann die Grosskirche mit diesem Evangelium bekannt geworden wäre, und weil es ursprünglich eine hebräische Schrift war und von den hebräisch redenden, palästinensischen Judenchristen stammte, so nannte man es, da es selbst keinen Namen an die Hand gab, zum Unterschied von den übrigen griechischen Evangelien das „εὐαγγέλιον καθ᾽ Ἑβραίους“. Hatte sich dieser Name für das griechische Exemplar in der Kirche einmal festgesetzt, so konnten ihn auch die griechisch redenden Ebioniten zur Erinnerung an den hebräischen Ursprung beibehalten, wie denn auch Epiphanius haer. 30, 3 sagt, dass die Ebioniten ihr Evangelium H.E. nennen. Wir hören freilich sonst nichts weiter von einer solchen Uebersetzung; aber jemehr sich die grosse Kirche vom Judenchristenthum entfernte und dieses seine Bedeutung verlor, um so mehr musste auch dieses Evangelium in den Hintergrund treten und von den kanonischen verdrängt werden, wie wir den Anfang dieses Processes schon bei Origenes beobachtet haben. Wenn auch der Name sich bei Einzelnen noch erhalten hatte, so war doch das Evangelium selbst eine unbekannte Grösse geworden, selbst Epiphanius kannte es nicht mehr, bis es Hieronymus wieder in der Ursprache entdeckte und der Kirche durch Uebersetzungen zugänglich machte. Leider sind uns auch diese verloren gegangen Er war es auch, der zuerst den Namen der

griechischen Uebersetzung auf das hebräische Original übertrug und so die Identität des von den Alexandrinern citirten Evangeliums mit dem seinigen behauptete. Allein er hat nicht vermocht, die Kirche dafür zu interessiren. Das H.E. ist mit dem Judenchristenthum untergegangen, und nur wenige Bruchstücke haben sich davon erhalten. Aber selbst dieses Wenige, verbunden mit dem, was wir aus den oft widersprechenden Angaben der Kirchenväter herauslesen können, lässt das Interesse, welches ihm einzelne Vertreter der Grosskirche haben zu Theil werden lassen, gerechtfertigt erscheinen, indem es uns auf eine Evangelienschrift hinweist, welche, sowohl was Inhalt als Charakter betrifft, dem lebendigen Fluss der evangelischen Ueberlieferung noch muss nahe gestanden haben.

II.
Inhalt. Charakter.

Das H.E. hat, den erhaltenen Fragmenten nach, eine Darstellung des Lebens, Lehrens und Wirkens Christi enthalten, beginnend mit der Taufe, resp. ihrer Vorgeschichte, und schliessend mit den Erscheinungen des Herrn; es stellt sich dadurch mit unsern kanonischen Evangelien in Parallele. Die Darstellung ist einfach, anschaulich, lebendig, dient, soweit die Fragmente ein Urtheil zulassen, keiner bestimmten Theologie zur Exemplificirung, ist nicht durch Reflexion in ein einheitliches System verarbeitet wie im Johannesevangelium, sondern giebt sich als einfache Geschichtserzählung, mit der Absicht, die lebendige Tradition der Nachwelt aufzubewahren. Die Parallele ist also näher auf die Synoptiker zu beschränken, und in der That finden mit diesen mannigfaltige Berührungen statt. Dieselben äussern Thatsachen im Leben Christi bilden wie dort so auch hier das Gerippe der ganzen Darstellung, um welches sich die Reden und Heilungsgeschichten gruppiren. Es sind die Taufe, die Versuchung, das Bekenntniss des Petrus, die Verklärung(?), der Einzug in Jerusalem, die Leidensgeschichte und die Erscheinungen des Auferstandenen.

Ob auch die Geburtsgeschichte darin enthalten war, ist bis heute streitig. Schon weil das H.E. bisweilen nahe an das Matthäusevangelium herangerückt, ja mit dessen Namen beehrt wurde, schon

desshalb meinte man, dürfe sie darin nicht gefehlt haben, weil sonst die Differenz zwischen beiden zu gross wäre und es unbegreiflich bliebe, wie die Kirchenväter stillschweigend darüber hätten hinweggehen können. Allein welcher Kirchenvater hat denn die beiden Evangelien von Anfang bis zu Ende vergleichen wollen, oder welcher hat die beiden einander gleichgesetzt? Wenn sich einzelne Parallelen zwischen beiden finden, dürfen wir daraus schliessen, dass dieselben sich auch auf die Geburtsgeschichte erstrecken, die doch bei Mtth. und Luc. selbst ganz verschieden erzählt wird und gewiss einer der spätesten Schichten der evangelischen Ueberlieferung angehört? Das H.E. hat eine Fülle eigenen Stoffes, in welchem es von Mtth. wesentlich abweicht, und es hat vor allem eine Anschauung von der Person Christi, welche sich mit der übernatürlichen Geburt nicht leicht verträgt. Sollte es diese dennoch enthalten haben?

Man berief sich dafür auf das „*πληρέστατον*“ des Epiphanius. Allein das folgende „*οὐκ οἶδα κ. τ. λ.*“ beweist, dass dieser das betreffende Evangelium nicht kannte, und dass also jenes Wort nur im Gegensatz zum verstümmelten Ebionitenevangelium gemeint sein kann. Dass Hegesipp die Geburtsgeschichte darin gelesen, weil er (Euseb. h. e. III, 20, 1) von Domitian sagt, er habe die Wiederkunft Christi gefürchtet „*ὡς καὶ Ἡρώδης*“ (Mtth. 2, 3), müsste erst selbst bewiesen werden, ehe man sich darauf berufen kann, da er diese Geschichte ebensogut aus der mündlichen Tradition wissen konnte, andrerseits auch schon kanonische Evangelien kennen musste. Und dass endlich die von Hieronymus de vir. ill. cap. 3 gegebenen Citate aus Mtth. nicht auf das H.E. Bezug haben, ist schon oben S. 61 angedeutet worden.

Dagegen pflegt man noch an drei andere Stellen des Hieronymus zu erinnern, die aber alle nicht beweisen, was sie beweisen sollen. Er sagt ad Jes. XI, 1: „Illud, quod in evangelio Mtth. omnes quaerunt ecclesiastici et non inveniunt, ubi scriptum sit: Quoniam Nazarenus vocabitur, e r u d i t i H e b r a e o r u m de hoc loco assumptum putant“, und ad Abacuc. III, 2: „Audivi ego H e b r a e u m totum locum ita disserere, quod Bethlehem sita sit ad austrum, in qua natus est Dominus atque salvator“ etc. — Diese „Hebraei“, so sagt man, sollen Judenchristen sein, welche durch ihre eigene Auslegung eine Kenntniss mit der Geburtsgeschichte verrathen, dieselbe also für das H.E. bezeugen würden, während sie schon

Credner für gelehrte Juden erklärt hatte. Aber mögen es nun Juden oder Judenchristen gewesen sein, der Ausdruck „Hebraei" qualificirt sie nach ihrer Sprache, nicht nach ihrem Glaubensbekenntniss, d. h. es sind eben solche, welche mit dem alttestamentlichen Text gut vertraut waren. Und dass sie, um ihre Meinung nach dem Ursprung dieser Stelle (Mtth. 2, 23) befragt, ihre Vermuthung dahin aussprachen, sie möchte auf Jes. 11, 1 zurückgehen, damit ist noch keineswegs gesagt, dass sie das betreffende Capitel des Mtth. für sich selbst lesen oder anerkennen mussten, selbst dann nicht, was aus dieser Stelle nicht deutlich wird, wenn sie das betreffende Capitel auch gekannt hätten. Nicht besser steht es mit dem Zeugniss, welches man aus der dritten Stelle hat nehmen wollen. Hieronymus sagt ad Mtth. 2, 5: „Librariorum hic error est. Putamus enim — sicut in ipso Hebraico legimus — ab evangelista primum editum Judae non Judaeae". Hieronymus will statt „Judaeae" das kürzere „Judae" lesen, weil ersteres das ganze Land bezeichnet, Bethlehem aber als zum Stamme Juda gehörig eingeführt werden soll. Doch findet diese Unterscheidung weder im hebräischen noch im aramäischen Sprachgebrauch statt, der für beide Bezeichnungen nur das eine Wort יְהוּדָה hat, und wenn Nicholson (p. 31) betont, dass Hieronymus absichtlich „Bethlehem Judae" sagt, während er sonst die alttestamentlichen Stellen mit „Bethlehem Juda" wiedergiebt, und gerade hierin einen Beweis für die Beziehung auf das H.E. findet, weil dieser Genitiv der aramäischen Ausdrucksweise דִּי־יְהוּדָה entspreche, so übersieht er, dass der Genitiv hier nach Analogie des „Judaeae" gebraucht ist und desshalb einer solch gesuchten Begründung nicht bedarf. Warum, wenn er sich doch auf das hebräische Evangelium berufen konnte, hätte er die kürzere Lesart bloss als seine Vermuthung ausgesprochen (putamus), oder wenn er sie bloss als Vermuthung geben wollte, warum hätte er dann zu „Hebraicum" nicht noch „evangelium" hinzufügen können? Man hat desshalb schon seit Credner unter dem „Hebraicum" ganz allgemein den Sprachgebrauch des alttestamentlichen Textes verstanden, wo das „Bethlehem Juda" eine stehende Ausdrucksweise ist. Wenn dagegen Andere (neuerdings Gla, a. a. O. S. 89) behaupten, Hieronymus könne sich hier nur auf eine bestimmte Stelle beziehen, eine solche hierher gehörige finde sich aber im A.T. nur Mich. 5, 1, allein diese könne nicht

gemeint sein, weil sie nicht „Bethlehem Juda“, sondern „Bethlehem Ephrata“ liest, so ist dem entgegenzuhalten, dass sich auch für diese Stelle in der Erinnerung des Hieronymus das am Ende des Satzes stehende יְהוּדָה unmittelbar neben das am Anfang stehende „Bethlehem“ gesellt; denn er fährt ad Mtth. 2, 5 fort: „Quae est enim aliarum gentium Bethlehem, ut ad distinctionem ejus hic Judaeae poneretur? — Judae autem idcirco scribitur, quia est alia Bethlehem in Galilaea. Lege librum Jesu filii Nave (XIX, 15). Denique et in ipso testimonio, quod de Michaeae prophetia sumptum est, ita habetur: „Et tu Bethlehem terra Juda“ (Mich. 5, 1). Die Beziehung auf das alte Testament kann nicht deutlicher an die Hand gegeben sein.

Beweisen also diese Stellen nichts für das Vorhandensein der Geburtsgeschichte im H.E., so sprechen andere Gründe um so deutlicher für das Gegentheil. Gla (a. a. O., S. 91) behauptet, die Nazaräer waren der Hauptsache nach rechtgläubige Christen, wenn auch mit judaistischem und gnostischem Beigeschmack, und nahmen die übernatürliche Geburt des Herrn an, hatten demnach kein Interesse, die beiden ersten Capitel vom aramäischen Mtth. abzutrennen. Aber abgesehen von der keineswegs erwiesenen Voraussetzung, dass der hebräische Mtth., etwas verändert, zum H.E. geworden sei, so ist es doch zum mindesten sehr fraglich, ob die Geburtsgeschichte wirklich zu den ältesten Theilen der evangelischen Geschichte, zum ursprünglichen Bestande der ersten Niederschrift gehörte, und da dies wenig wahrscheinlich ist, so braucht es sich hier nicht um ein Abtrennen zu handeln, sondern man kann ebensogut von einem Zulegen auf der andern Seite reden. Einem solchen Zulegen scheinen aber allerdings die dogmatischen Ansichten der Judenchristen zu widersprechen und zwar nicht bloss diejenigen der gnostischen Richtungen, welche gar nicht hieher gehören, sondern auch die der Vulgär-Ebioniten. Denn schon bei Irenäus ist neben der Gesetzesbeobachtung und neben der Verwerfung des Apostels Paulus auch die Läugnung der Gottheit Christi und der übernatürlichen Geburt das Hauptmerkmal der Ebioniten. Die Stellung zu dieser Frage wird ja seit Ende des 2. Jahrhunderts, d. h. seitdem man im Abendland wieder etwas von den Judenchristen erfuhr, zum Prüfstein ebionitischer Ketzerei. Und wenn später Origenes zwischen solchen unterschied, welche die jungfräuliche Geburt annahmen, und sol-

chen, die sie verwarfen, so will er damit nicht zwei verschiedene Richtungen andeuten, sondern nur verschiedene Schattirungen einer und derselben Richtung, wie sie durch die damaligen Verhältnisse sich von selbst ergeben mussten, indem die einen, welche mit der katholischen Kirche in Berührung kamen, auch von deren Ansichten und Lehren afficirt wurden, während diejenigen, welche wie die Nazaräer im Ostjordanlande von einer solchen Berührung ausgeschlossen waren, ihre alte Lehre unverändert beibehalten konnten, die von einer übernatürlichen Geburt nichts wusste. Diese verschiedenen Ansichten in derselben Partei sprechen dafür, dass die Geburtsgeschichte in ihrem Evangelium nicht enthalten sein konnte, weil es sonst unverständlich wäre, wie einzelne sie hätten abweisen können. Und nehmen wir hieher, was Eusebius (h. e. VI, 17) nach Origenes von dem Uebersetzer Symmachus sagt, dass dieser jener Secte angehört habe, welche Jesum für einen blossen Menschen, für den Sohn des Joseph und der Maria erklärte, und dass er in seinen „ὑπομνήματα" gegen den kanonischen Mtth. polemisirt habe, um seine Lehre zu vertheidigen, so dürfen wir gewiss über Baur hinausgehen, der sagte, er bekämpfte gestützt auf das H.E. die veränderte, unächte Gestalt desselben im griechischen Mtth., und den Grund seiner Polemik näher darin erkennen, dass er sich gerade gegen die Geschichte von der jungfräulichen Geburt gewendet hatte, die er in seinem Evangelium nicht fand, während sich dieses doch sonst mannigfach mit jenem berührte.

Endlich spricht auch gegen das Vorhandensein der Geburtsgeschichte die grosse Bedeutung, welche der Taufe im H.E. zukommt, die ja hier für Christus zur Messiasweihe wird, zur höhern Geburt der Gottessohnschaft. Der Geist, der sich bleibend auf ihn niederlässt, ist die höhere Mutter Christi, sofern er nach dem hebräischen Sprachgebrauch weiblich gedacht ist, während bei Mtth. und Luc., wo die Taufe mehr zurücktritt hinter der Geburt, die Gottessohnschaft in der Erzeugung durch den Geist begründet ist, welcher hier das männliche Element vertritt. Stellt man diese beiden Anschauungen einander gegenüber, so kann darüber kein Zweifel sein, welche von beiden den alttestamentlichen Voraussetzungen besser entspricht, welche also die ältere ist; ebenso deutlich möchte aber auch das andere sein, dass diese beiden sich gegenseitig ausschliessen und nicht in demselben Evange-

lium nebeneinander können gestanden haben. Dagegen kann man wohl annehmen, dass die kirchliche Ansicht von der Geburt Jesu aus dem heiligen Geiste und Maria sich aus der älteren entwickelt hat, die den heiligen Geist als die Mutter ansah, daneben aber eine natürliche Geburt lehrte. Stand einmal fest, der heilige Geist sei der Erzeuger des Christus, und konnten ihn die Griechen doch nicht weiblich fassen, so musste er männlich gefasst werden, und so kam es zur „Jungfrauengeburt“, die ausserdem noch durch die bekannte Jesajasstelle empfohlen war.

Haben die Judenchristen somit der Geburtsgeschichte keine besondere Aufmerksamkeit gewidmet, sich dieselbe vielmehr als eine dem natürlichen Verlauf gemässe, rein menschliche gedacht, so lag es dafür nahe, bei der grossen Bedeutung, welche Familien- und Geschlechtsregister bei den Israeliten seit dem babylonischen Exil hatten, bei der grossen Sorgfalt, mit welcher hauptsächlich bei den Priestern und Propheten darauf gesehen wurde, den menschlichen Stammbaum Christi einer besonderen Aufmerksamkeit zu unterwerfen, um so mehr, da er ja nach der Verheissung aus dem Geschlechte Davids kommen sollte, und somit der Beweis davidischer Abstammung für die Beglaubigung der Messianität Jesu von grossem Werth sein musste. Desshalb hat Hilgenfeld wohl mit Recht als Anfang des H.E. einen solchen Stammbaum Christi postulirt, und zwar mit Berufung auf Cerinth und Karpokrates, welche nach Epiph. 30, 14 dasselbe Evangelium wie die Ebioniten gebrauchten, aber, wie er ausdrücklich bemerkt, mitsammt der Genealogie des Mtth., aus welcher sie die menschliche Abstammung Christi zu beweisen suchten. Epiphanius freilich weiss nicht, ob die Nazaräer die Genealogie auch gelesen haben, aber er kannte ihr Evangelium nicht und wurde zu dieser Bemerkung veranlasst durch das verderbte Ebionitenevangelium, welches gleich mit der Berufung der 12 Apostel begonnen hat. Nicholson, welcher dieses verfälschte Ebionitenevangelium für wesentlich identisch hält mit dem H.E., ist ihm in dieser Vermuthung gefolgt und bestreitet das Vorhandensein der Genealogie im H.E.

Ist es aber sehr wahrscheinlich, dass das H.E. mit einer solchen Genealogie begonnen hatte, so wird diese derjenigen bei Mtth. im Wesentlichen gewiss sehr ähnlich gewesen sein, wenn wir auch einzelnes hierüber nicht mehr genauer festzusetzen

vermögen, als dass sie im letzten Glied lautete: „Joseph aber zeugte Jesus, der da ist Christus". Die Aehnlichkeit mit dem Anfang des Mtth wird auch dadurch nahe gelegt, dass das H.E. oft geradezu für den ursprünglichen Mtth konnte gehalten werden, oder wenigstens von denen, welchen die Verschiedenheit zwischen beiden wohl aufgefallen war, immer möglichst nahe an den Mtth. herangerückt wurde, was gewiss nicht so leicht hätte geschehen können, wenn schon der Anfang ganz anders gelautet hätte. Wir hätten dann hier vielleicht die ursprüngliche Stelle jener Genealogie, welche der kanonische Mtth. entgegen ihrem ursprünglichen Sinne mit der Geburtsgeschichte verknüpft hatte.

Sind wir soweit mit Hilgenfeld einverstanden, so können wir ihm aber nicht folgen, wenn er versucht, die ursprüngliche Form dieser Genealogie bei Mtth. durch Streichung der vier Frauennamen, durch Einführung fehlender Glieder und damit durch Aufhebung der Symmetrie in derselben wieder herzustellen. Die Frauennamen haben gewiss nicht die Tendenz, den judaistischen Stammbaum in den Schatten zu stellen, mag man auch sonst über ihre Bedeutung im Zweifel sein, und die Symmetrie ist gewiss der Genealogie wesentlich (vgl. auch diejenige bei Lucas), da solche Genealogien, wie wir aus der Chronik sehen, meistens doch nur spätere Versuche sind, die aus schwankender Tradition oder gewagter Combination hervorgehen, wobei aber die numerische Regelmässigkeit den Israeliten gerade wieder als besondere Garantie göttlicher Fügung und Leitung gilt, wie ja auch ein solches Zahlenspiel allen jüdischen Apokalypsen zu Grunde liegt.

Hat also das H.E. mit einer Genealogie begonnen und mit Erscheinungsgeschichten geschlossen, wie aus den Fragmenten hervorgeht, so steht es seiner Anlage nach unter den Synoptikern wieder dem Mtth. und Luc. näher als dem Mrc., weicht aber andrerseits seinem Charakter nach bedeutend davon ab und wahrt sich dadurch seine Selbständigkeit, wie dies schon aus dem Fehlen der Geburtsgeschichte hervorgeht.

Wenn man dem H.E. den Gedankengang des Matthäusevangeliums zu Grunde gelegt hat, so ist dies insofern mit Recht ge-

schehen, als dieser ja im Wesentlichen bei den geschichtlichen Evangelien überall derselbe ist; dagegen von der Thatsache aus, dass das H.E. und der kanonische Mtth. so oft verwechselt oder besser auf ein und dieselbe Linie gestellt wurden, nun auch zu schliessen, dass sie miteinander ganz parallel laufen müssten und in einem engen Verwandtschaftsverhältniss zu einander gestanden hätten, dies wird zunächst durch den verschiedenen Charakter, den die beiden an sich tragen, widerlegt, welche Verschiedenheit sich nicht bloss auf die Darstellungsweise, sondern auch auf die das Ganze beherrschenden Grundanschauungen erstreckt. Auch das H.E. hat den Zweck, Jesum als den gottgesandten Messias zu erweisen, aber nicht als den vom heiligen Geist erzeugten Gottessohn im eigentlichen Sinne, sondern als den vom Geschlechte Davids stammenden, längst ersehnten Messias, in welchem das Prophetenthum seine Vollendung findet.

Jesus erscheint im H.E. als der Prophet, der, im Unterschied von allen frühern, von Sünden rein, durch Gottes Geist für immer stark gemacht ist, wie der künftige Messias in den Psalmen Salomos (Ps. 17) geschildert wird. Er ist der „Primogenitus", als solchen redet ihn der Geist an; denn ehe Sonne und Sterne geschaffen waren, hat Gott ihn erwählt in vorweltlichem Rathschluss, und diese Erwählung, die im Bilde des Apokalyptikers (Buch Henoch) zum Vorhergezeugtsein, zur Präexistenz geworden ist, dient auch im H.E. zur Hervorhebung seiner Würde (vgl. Johannesevangelium). Schon lange hatte ihn desshalb der Geist erwartet unter den Propheten, dass er sich auf ihn herniederliesse, nun ist er erschienen, nun wird er auch mit der höchsten Gerechtigkeit und der Fülle des göttlichen Geistes ausgestattet. In diesen ächt jüdischen Rahmen ist also Christus hier eingefasst, es wird ihm hier sogar ein ekstatisch-apocalyptisches Wort in den Mund gelegt, das wohl mit dem Christusbild der übrigen Evangelien nicht mehr gut stimmen will, das aber von diesen jüdischen Voraussetzungen aus nichts befremdliches oder unnatürliches hat und am allerwenigsten verdient als häretisch oder apokryph gedeutet zu werden, weil wir den Zusammenhang desselben nicht mehr kennen. Eine solche Auffassung der Persönlichkeit Christi musste dem jüdischen Bewusstsein jener Zeit viel näher liegen als die verblasste Auffassung, wie sie den Synoptikern, besonders in der Darstellung der Taufe,

zu Grunde liegt. So allein konnte auch Christus den Juden verständlich werden. Wenn er nicht als der verheissene König erschienen war, ein äusseres Reich der Herrlichkeit aufzurichten, so musste er als der geisterfüllte Prophet kommen, der durch seine Sündlosigkeit kraft seines Geistes alle Propheten überragte; von einem solchen konnten sie erst die Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen erwarten. Und da Juden die ersten waren, welche an Jesum glaubten, und wohl auch die ersten, welche schriftliche Aufzeichnungen über ihn machten, warum sollten sie nicht gerade darin eine dem Bewusstsein der Zeit und dem Bedürfniss des Volkes entsprechende Einkleidung verwendet haben, wie sie ja auch sonst an ihren alten Anschauungen und Gebräuchen festhielten! Das H.E. zeigt uns gerade, wie auch unter diesem jüdischen Gewande die ächte, lebendige Tradition sich fortpflanzen konnte. In den wenigen bei Hieronymus und Eusebius erhaltenen Sprüchen müssen wir die reine, unverfälschte Ueberlieferung erkennen, in welcher der volle ethische Gehalt der Lehren Christi zum schönsten Ausdruck kommt. Ferner erscheint hier Christus ebenso als Retter der Kranken wie als Heiland der Sünder, ebenso im engen Kreise der Jünger wie öffentlich als Gegner der Pharisäer, auch hier findet sich sein Einzug in Jerusalem, sein Tod, seine Auferstehung; aber dies alles scheint in naiverer, ausführlicherer Weise erzählt worden zu sein, wohl etwa durch solche sich von selbst ergebende jüdische Theologumena erläutert, aber andrerseits auch wieder durchzogen von unbedeutenden, einer grösseren Anschaulichkeit dienenden, kleinen Zügen, wie sie aus dem Geiste eines einfachen Mannes hervorgehen, der, sei es, was er durch Ueberlieferung bekommen, sei es selbst Erlebtes und Erfahrenes, mit Sorgfalt aufzeichnet.

Das H.E. hat aber auch neben den Berührungen mit den Synoptikern eine Fülle eigenen Stoffes, welcher sich durch das ganze Evangelium hindurchzieht; ja wenn wir aus den Fragmenten auf das Ganze schliessen dürften, so würde dieser neue Stoff beinahe die Hälfte des Evangeliums ausgefüllt haben. Denn von den 22 erhaltenen Fragmenten sind es zehn, welche mit den Synoptikern keine directe Berührung haben, so die Taufgeschichten, die verschiedenen Sprüche, die Verklärungs(?)-rede Christi, die Tempelschwelle, die Erscheinungen vor Jacobus und die Geschichte von der Sünderin, lauter Punkte, welche ein alterthüm-

liches Gepräge haben und von einer eigenen, selbständigen Tradition Zeugniss geben. Hierbei scheinen sich die geschichtlichen Stücke und die Reden ungefähr das Gleichgewicht gehalten zu haben. Aus der ausführlichen Darstellung der ersteren darf man vielleicht vermuthen, dass sie den Grundstock des Ganzen bildeten und so die einzelnen Reden in bedeutungsvoller Weise einzuleiten pflegten, wogegen die grösseren Redegruppen mehr zurücktraten. Desshalb möchte es ein voreiliger Schluss Hilgenfelds sein, wenn er aus dem Vorhandensein des Herrngebetes schliessen will, dass auch die ganze sog. Bergrede im H.E. enthalten war, weil ja das Herrngebet ursprünglich auch gar nicht dahin gehörte und überhaupt die kunstvolle Composition der Bergrede schon eine Reflexion voraussetzt, welche zu der lebendigen Tradition, aus der das H.E. zu schöpfen scheint, nicht gut passen will.

Charakter und Verschiedenheit des Stoffes weisen uns also auf eine von den Synoptikern unabhängige Evangelienschrift, in welcher sich die Ueberlieferung von Christo dem jüdischen Bewusstsein gemäss consolidirt hatte.

III.
Verhältniss zu den Synoptikern.

Haben wir also nach dem Bisherigen im H.E. ein selbständiges Evangelium zu erkennen, welches sich mit unsern Synoptikern in Parallele stellt, so sind doch diese Parallelen zum Theil so beschaffen, dass sie nicht bloss auf einen anderen Niederschlag der evangelischen Ueberlieferung hinzudeuten scheinen, sondern in einzelnen Punkten, wo die Aehnlichkeit zur wörtlichen Berührung wird, vielmehr den Gedanken nahe legen, es möchte eine solch engere Verwandtschaft sich nur aus einer Benützung der einen Schrift durch die andere erklären lassen. Wir haben oben gesehen, dass das H.E. schon früh mit der Tradition des hebräischen Mtth. in Verbindung gebracht wurde, dass die Kirchenväter, welche aus eigener Beobachtung dieser Ansicht nicht beistimmen konnten, dasselbe doch möglichst nahe an den kanonischen Mtth. heranrückten. Die Verbindung mit jener Tradition, welche zum Theil durch die hebräische Sprache des H.E. nahe gelegt war, konnte sich nur bilden, wenn sich

trotz der mannigfaltigen Abweichungen auch weitgehende Aehnlichkeiten und Berührungen aufzeigen liessen, wie wir solche Berührungen auch noch heute constatiren können.

Darauf fussend hat nun auch die Kritik diese beiden Evangelien in die engste Beziehung zu einander gesetzt, indem sie entweder das H.E. als den hebräischen Mtth. der Tradition dem kanonischen Mtth. vorangehen liess oder es wenigstens als ein später überarbeitetes Exemplar des ersteren betrachtete, oder aber es dem kanonischen Mtth. als eine hebräische spätere Ueberarbeitung desselben hat folgen lassen. Allein alle Stücke, welche bei Mtth. ihre Parallelen haben, finden dieselben auch bei Lucas, ja die beiden Erscheinungsgeschichten haben etwas Aehnliches nur bei Lucas, wenn wir die Emmausgeschichte als ein Gegenstück zu der Erscheinung vor Jakobus betrachten dürfen, während Jesus seinen Jüngern bei Mtth. nur in Galiläa erscheint. Auch die Sünderin findet ein Gegenstück nur bei Lucas. Diese Beobachtung führte die Kritik weiter zu der Behauptung, dass eine solche Ueberarbeitung des kanonischen Mtth. nicht ohne Seitenblicke auf Lucas vor sich gegangen sein konne, und diese letztere Behauptung schien auch deutlich erwiesen, wenn man das bei Epiphanius genannte Ebionitenevangelium für im Wesentlichen identisch hielt mit dem H.E., weil die dort genannten Bruchstücke noch viel deutlicher lucanische Elemente, vor allem aber eine griechische Grundlage verrathen. Diese Identität haben wir freilich schon öfters als unrichtig abgewiesen. Aber trotzdem müssen wir ein Verwandtschaftsverhältniss des H.E. mit Lucas ebenso wie mit Mtth. anerkennen. Auch ist in der That das Verhältniss des H.E. zum kanonischen Mtth. keineswegs ein so nahes und ausschliessliches, wie es die Tradition und später ein Theil der Kritik gemeint hat. Man mag wohl sagen, dass die kirchlichen Schriftsteller naturgemäss mehr das Abweichende werden gegeben haben, während der grösste Theil des Evangeliums damit werde übereingestimmt haben; die Abweichungen beziehen sich doch keineswegs nur auf Aeusserlichkeiten, sondern auf den Charakter des Ganzen, wie wir dies oben ausgeführt haben, und lassen schon von hier aus ein durchgehendes Verwandtschaftsverhältniss mehr als fraglich erscheinen. In der Kritik stehen sich desshalb heute hauptsächlich zwei Ansichten gegenüber. Die einen wollen im H.E. den hebräischen

Mtth. der Tradition gefunden haben, d. h. sie machen dieses judenchristliche Evangelium zur Grundlage des kanonischen Mtth., wobei freilich die Berührungen mit Lucas ausser Acht gelassen werden; die andern dagegen machen es zu einer Compilation aus Mtth. und Lucas, wobei der erstere die Grundlage und den Hauptstoff geliefert hätte, der letztere mehr zur weiteren Ausmalung wäre beigezogen worden. Um diese beiden Ansichten auf ihre Wahrscheinlichkeit zu prüfen, müssen wir das, was bei der Betrachtung der Fragmente einzeln zur Sprache kam, zusammenfassen und das Verhältniss der Parallelstellen zu einander genauer bestimmen.

Von den 22 erhaltenen Fragmenten berühren sich 11 mit Mtth., 12 mit Luc. und 7, oder, da die Versuchung bei Mrc. nur summarisch angedeutet ist, 6 mit Mrc. Die geringe Zahl der Parallelen mit Mrc. kommt daher, dass dieser keine sog. Redestücke enthält, wie sie sich bei Mtth. und Luc. finden, während das H.E. auch darin mit Mtth. und Luc. Parallelen aufweist. Diese 6 Parallelen mit Mrc. decken sich ferner vollständig mit den entsprechenden bei Mtth. und Luc., so dass wir uns in der Vergleichung zunächst auf die letzteren beschränken können.

In Bezug auf Mtth. und Luc. machen wir nun folgende Beobachtung, dass das H.E. bald dem einen, bald dem andern zu folgen, oft beide in einem Stück zu vermischen scheint, aber ohne dass wir irgend einen Grund angeben können, warum dies geschieht. Lag dem H.E. der kanonische Mtth. zu Grunde, was bei der „Compilationstheorie", wie sie Nicholson nennt, wegen des judenchristlichen Charakters des Mtth. die Voraussetzung ist, wie wir auch aus den einzelnen Stücken selbst sehen können (z. B. die feierliche Anrede beim Bekenntniss des Petrus, die bei Luc. ausgefallen ist, sich aber im H.E. auch noch im Fragment vom Reichen findet; — das Gebot der Nächstenliebe in demselben Fragment, welches bei Luc. ebenfalls fehlt; — die starken Ausdrücke bei der Verläugnung des Petrus, die bei Luc. abgeschwächt sind; — der zwischen Jesus und Petrus sich abspielende Dialog über die Versöhnlichkeit, der bei Luc. fehlt; — das „Osanna" beim Einzug, das sich nur bei Mtth. findet —), so ist es doch unerklärlich, warum der Verfasser dann bei der Versuchung statt der Lesart des Mtth.: „die heilige Stadt" die kürzere des

Luc. eingeführt hätte, warum er die Versöhnungsrede mit dem Worte Christi über das siebenmalige Vergeben einleitet, wie es sich nur bei Luc. findet, warum er wie Luc. im Gespräch mit dem Reichen nichts von einer höheren Gerechtigkeit weiss, warum er die Parabel von den Pfunden so mit lucanischen Elementen versetzt und damit ganz umgestaltet hat. Es müsste doch ein eigenthümlicher Schriftsteller sein, der so combiniren durfte; denn entweder sind die verschiedenen Lesarten unbedeutend, man hätte sogar bei einem Judenchristen eher die „ἁγία πόλις" anstatt des lucanischen „Jerusalem" erwartet, oder aber die Combination wäre an anderen Stellen so geschickt vollzogen, dass man meint, eine selbständige und dazu noch ursprünglichere Tradition vor sich zu haben. Mit Mtth. stimmt ferner überein der Gebrauch des Wortes „Bruder" in übertragenem Sinne, welcher sich bei Luc. nur viermal findet und zwar gerade in solchen Sprüchen, welche dieser mit Mtth. gemein hat, die aber mit den wenigen aus dem H.E. überlieferten auf derselben Höhe stehen. Andrerseits findet sich der Ausdruck „Kinder Abrahams" zur Bezeichnung der Volksgenossen nur Luc. 13, 16 und 19, 9, nicht aber bei Mtth. Der Apostel Petrus wird bei Mtth. nur einmal mit seinem eigentlichen Namen „Simon" genannt, ohne den Zunamen beizufügen, dagegen wie im H.E. öfters bei Luc.; die einfache Anrede „Jesus" findet sich nur Luc. 23, 42, der Ausdruck „betteln" nur Luc. 16, 3 im Gleichniss vom ungerechten Haushalter. Gerade diese Punkte tragen aber meist ein alterthümlicheres Gepräge zur Schau, so dass es scheinen könnte, als hätte der vermeintliche Compilator überall das Einfachere, Ursprünglichere aus Mtth. und Luc. ausgesucht, als hätte er mit feinem Takte da, wo der logische Zusammenhang verloren gegangen war, denselben wieder hergestellt (vgl. das Gespräch über die Versöhnlichkeit und über den Reichthum), als hätte er sich auch beflissen, eine lebendigere und anschaulichere Darstellung im Einzelnen zu geben, ohne dass er irgendwo, soweit wir wenigstens sehen können, des Guten zu viel gethan hätte. Wie sollte sich dies Alles aus einer mühsamen Zusammenarbeitung von Luc. und Mtth. erklären lassen, so dass der Verfasser sich einerseits genau um die einzelnen Worte gekümmert hätte und doch andrerseits wieder so frei verfahren wäre? Sollte diese Beobachtung nicht vielmehr zu der Vermuthung führen, dass das H.E.

eine eigene, von Matth. und Luc. unabhängige Tradition enthalten habe?

Es ist freilich nicht zu läugnen, dass in der Beurtheilung, was primär und was secundär sei, auf welcher Seite die grössere Ursprünglichkeit liege, die Urtheile oft weit auseinander gehen, und dass gerade hier der subjektiven Willkür ein grosser Spielraum offen zu sein scheint. Allein erinnern wir uns hier jener Sprüche aus dem H.E., welche bei den Synoptikern keine Parallelen haben, die aber doch unstreitig Sprüche von ächt christlichem Klang sind und sich den kanonischen würdig anreihen, erinnern wir uns, wie viel eigenen Stoffes das H.E. aufweist, die ganze Anschauung von der Persönlichkeit Christi, die Erscheinungsgeschichte vor Jakobus, die durch Paulus bestätigt wird, dann werden wir doch wohl zu dem Urtheil gelangen müssen, dass hier nicht von einer tendenziösen Compilation die Rede sein kann, sondern dass es, von unsern Synoptikern unabhängig, eine bestimmte Stufe der Tradition repräsentirt, welche wahrscheinlich hinter jenen liegt und wohl eher irgendwie als Grundlage derselben gelten kann als umgekehrt.

Das H.E. hat ja nicht nur seinen eigenen Stoff, seinen eigenen Charakter, sondern auch seine eigene Darstellungsweise, und diese besteht wieder nicht nur in den anschaulichen Ausführungen der betreffenden Stücke, sondern macht sich auch in besondern Einzelheiten geltend. So wird Christus überall, wo er auftritt, als der „Herr“ (*κύριος*) eingeführt, dagegen wird er in der Anrede des Caementarius „Jesus“ genannt, während die Synoptiker im Allgemeinen gerade dem umgekehrten Sprachgebrauche folgen (vgl. auch die Perikope von der Ehebrecherin bei Johannes). Ebenso, wenn von Simon Petrus die Rede ist, findet sich mit Ausnahme der von Ignatius citirten Stelle immer der Zusatz „sein Schüler“, welcher Sprachgebrauch bei den Synoptikern nicht stattfindet, der aber doch auch wieder auf eine frühere Zeit zurückweist, wo Name und Person im Bewusstsein des Verfassers noch nicht identisch waren. Kann aber das H.E. schon aus inneren Gründen nicht als eine Umarbeitung des kanonischen Mtth. gelten, die aus Lucas ergänzt wäre, so sprechen ebenso auch äussere Gründe dagegen. Denn bei seiner ausführlichen Darstellung und bei seinem eigenen Stoffe müssten wir doch erwarten, dass es dann seinem Umfange nach unserm

Mtth. zum mindesten gleichgekommen wäre. Allein während in der Stichometrie des Nicephorus für Lucas 2600 und für Mtth. 2500 Stichen gezählt werden, weist das H.E. nicht mehr als 2200 auf, also nur um weniges mehr als unser Mrc. mit 2000 Stichen.

Aus dem Bisherigen möchte aber ebenfalls deutlich sein, dass das H.E. nicht die directe Grundlage des kanonischen Mtth. gewesen sein kann. Diejenigen, welche im H.E. den hebräischen Mtth. der Tradition erkennen wollen, sehen sich desshalb genöthigt, nicht von einer Uebersetzung, sondern von einer Ueberarbeitung desselben im griechischen Mtth. zu reden, und berufen sich hiebei darauf, dass dieser weder als eine schlechthin ursprüngliche, noch als eine durchaus einheitliche Darstellung des Lebens Jesu gelten könne (Hilgenfeld, Einl. S. 461), dass sich darin ein judaistischer Kern und eine spätere, immer noch judenchristliche, aber doch schon universalistisch gefärbte Bearbeitung unterscheiden lasse. Auf Grund des bereits griechisch übersetzten und bearbeiteten H.E. habe der erste Evangelist ein Evangelium für die gläubige Heidenwelt ausgearbeitet, wesswegen auch der kanonische Mtth. einen „Januskopf“ habe, dessen eines Gesicht in das Griechische, das andere in das Semitische weise (Hilgenfeld, a. a. O. S. 495). Die Abhängigkeit vom H.E. wird also auf diese Weise nicht mehr als eine directe bezeichnet, sondern durch Einschiebung verschiedener Zwischenglieder werden beide Schriften auseinander gehalten, wodurch neben dem Aehnlichen doch auch die weitgehenden Abweichungen ihre Erklärung finden können. Doch bleibt hiebei immerhin das H.E., wenn auch in verkürzter oder veränderter Gestalt, die Grundlage des kanonischen Mtth., welche sich in diesem an einzelnen Stellen noch deutlich erkennen lasse, und wird unter dieser Voraussetzung der ganzen Evangelienlitteratur an die Spitze gestellt, als sei gerade im ursprünglichen H.E. der archimedische Punkt gegeben, von welchem aus die so verwickelte Evangelienfrage zu lösen sei. Schiebt aber diese Hypothese zwischen das H.E. und den kanonischen Mtth. verschiedene Zwischenglieder ein in Gestalt von Uebersetzungen und Ueberarbeitungen, so deutet sie damit schon die Unmöglichkeit an, sich aus den erhaltenen Fragmenten zu rechtfertigen; ihr Ausgangspunkt und ihre Stütze bilden desshalb weniger diese Frag-

mente, als hauptsächlich die Angaben einzelner Kirchenväter, welche das H.E. mit dem hebräischen Mtth. der Tradition identificiren, die wir aber im Verlauf unserer Untersuchung theils als unzuverlässig, theils als unrichtig abgewiesen haben. Müssen wir also diese Identification aufgeben, so fällt jene Hypothese zusammen. Einzelne Fragmente legen wohl die Möglichkeit einer Benützung durch den kanonischen Mtth. nahe, sprechen aber ebenso deutlich gegen die Ansicht, dass das H.E. die Grundlage unseres Mtth. bilde. Vielmehr hat sich die neuere Kritik zum grössten Theil dahin geeinigt, dass der kanonische Mtth., sowohl was Auffassung als Gestaltung des evangelischen Stoffes betrifft, von unserm kanonischen Mrc. resp. von dem diesem zu Grunde liegenden Urmrc. abhängig ist, dass also Mrc. die Grundlage bilde, somit in diesem und nicht in einem hebräischen Mtth. der Ausgangspunkt unserer Evangelien zu suchen sei.

Nun scheinen aber allerdings einzelne Berührungen des H.E. mit unserm Mtth. dennoch ein directes Abhängigkeitsverhältniss in dem Sinn nahe zu legen, dass neben Mrc. doch auch das H.E. in unserm Mtth. benützt sei, welches nach seiner Darstellung und nach seinem Charakter ein höheres Alter aufweist als dieser. Dieselbe Beobachtung machen wir aber auch in Bezug auf Lucas, und zwar sind es hier Einzelheiten, die sich mit denen des Mtth. keineswegs decken. Wir werden dadurch zu der Vermuthung geführt, dass wir im H.E. zwar nicht die Grundlage, aber doch eine in Mtth. und Lucas benützte, resp. verarbeitete Quelle vor uns haben.

Ehe wir dieser Vermuthung nachgehen, müssen wir noch zuerst das Verhältniss des H.E. zu unserem Mrc. berühren. Wir haben bisher die Parallelen des H.E. mit Mrc. ausser Acht gelassen, weil sie sich, wie wir schon oben angedeutet haben, mit denen des Mtth. und Lucas decken, und weil diese Parallelen, soweit sie also allen Synoptikern gemeinsam sind, noch keineswegs eine directe Berührung mit dem H.E. nahe legen; eine solche beruht vielmehr mit Mtth. und Lucas auf einzelnen Worten und Wendungen, welche dem H.E. dem Mrc. gegenüber eigenthümlich sind. Auch scheint gerade in den Stücken, wo Mtth. und Lucas, wie heute von den Meisten angenommen wird, von Mrc. abhängig sind, die Darstellung des H.E. natürlicher

und ursprünglicher (vgl. den „caementarius“, das Gespräch mit dem Reichen) als die der Synoptiker. Desshalb aber das Mrc.-Evangelium vom H.E. abhängig zu denken, dazu liegt kein Grund vor, und wird schon dadurch ausgeschlossen, dass der kanonische Mrc. so wenig eigentliche Redestücke aufweist, wie sie das H.E. scheint enthalten zu haben. Auch verhalten sich diese Parallelen nicht zu einander wie verkürzte Copie zum Original oder wie Ueberarbeitung zur Grundlage, sondern legen den Gedanken an eine einheitliche Tradition nahe, welche sich eben in zwei verschiedenen Gestalten fixirt hat. Geht also das Mrc.-Evangelium, von den späteren Zusätzen abgesehen, hinter Mtth. und Lucas zurück, da es für diese beiden die Grundlage bildet — dasselbe in Bezug auf das Alter muss, wie wir gesehen haben, vom H.E. gelten —, so dürfen wir in diesen beiden älteren Evangelien zwei von einander unabhängige Niederschläge der evangelischen Ueberlieferung erkennen, welche in ihrer Verwandtschaft die Einheitlichkeit dieser Ueberlieferung, in ihrer Verschiedenheit aber die unabhängige Fixirung derselben sicherstellen. Dieselbe einfache, ungekünstelte Darstellung, dieselbe Erwähnung unbedeutender Nebensachen, kleiner Züge, welche auf eine enge Verbindung mit der Tradition hinweisen, oft als sei der Verfasser selbst dabei gewesen, finden sich in ähnlicher Weise wie im H.E., so auch bei Mrc., und wie auch Mrc. allein von den Synoptikern einen bestimmten Entwicklungsgang im Leben und in der Lehre Christi, in der Anerkennung, die er fand, und in dem Widerspruch, den er erregte, erkennen lässt, so gewährt uns auch das H.E. schon in der Vorgeschichte zur Taufe einen Einblick in den inneren Entwicklungsgang Christi, in das erwachende Messiasbewusstsein, und ist darin allen Synoptikern, auch dem Mrc., überlegen. Andrerseits hat das ursprüngliche Mrc.-Evangelium die Geschichte Christi in den engsten Rahmen gefasst; es will das irdische Leben Christi darstellen als des Messias von der Taufe, an welche sich das Auftreten Jesu anschloss, bis zu seinem Tod, bis zum leeren Grab, scheint aber weder von einer übernatürlichen Geburt etwas zu wissen, noch erwähnt es die Erscheinungen des Auferstandenen. Die letzteren gehörten eben nicht mehr zur irdischen Geschichte Jesu. Das H.E. dagegen hat wohl schon mit einer Genealogie begonnen, welche der jüdischen Erwartung, dass der Messias

aus dem Geschlechte Davids kommen müsse, entgegenkam, sicher aber mit Erscheinungen geschlossen, von welchen eine besonders ausführlich erzählt wird, und zeigt damit schon ein umfassenderes, reflectirteres Lebensbild Christi, welches schon eine etwas spätere Zeit zu verrathen scheint. Weist aber Mrc. in dieser Beziehung eine einfachere Form der evangelischen Ueberlieferung auf, so steht ihm doch das H.E. mit einer mindestens ebenso lebendigen und ursprünglichen Gestaltung der Tradition zur Seite, ja ist ihm im Einzelnen, wie z. B. der Vorgeschichte zur Taufe, dann aber auch darin überlegen, dass es den Reden und Lehren Christi eine grössere Aufmerksamkeit geschenkt hat. Jener Unterschied in der Anlage braucht übrigens nicht nothwendig das H.E. in eine spätere Zeit zu versetzen, da er sich ebensogut aus dem Zweck, aus den Bedürfnissen der verschiedenen Leser und aus der eventuellen Entfernung des Verfassers vom Orte jener Ereignisse erklären lässt. Denn Mrc. war griechisch abgefasst, und die Tradition nennt Rom oder Alexandrien als Ort seiner Abfassung; er war für Heidenchristen bestimmt, was vor allem daraus hervorgeht, wie der Verfasser bemüht ist, seinen Lesern jüdische Gebräuche und jüdische Ausdrücke verständlich zu machen. Das H.E. dagegen war hebräisch resp. aramäisch geschrieben, es entstammte der palästinensischen Urgemeinde, und hier mochte sich naturgemäss das Bedürfniss früher geltend machen, die Geschichte des Messias sowohl über die Taufe als auch über seinen Tod hinaus zu verfolgen und so den Rahmen des eigentlichen Geschichtsbildes zu erweitern. Fassen wir das Bisherige zusammen, so werden wir wohl nicht irren, wenn wir in diesen beiden Evangelien zwei von einander unabhängige Hauptäste der evangelischen Ueberlieferung erkennen. Die Frage, ob wir hiebei von einem erstmaligen Niederschlag der Tradition in diesen beiden Evangelien reden können, scheint sowohl für Mrc. als auch, wegen seiner Vollständigkeit, für das H.E. verneint werden zu müssen, ist aber hier von untergeordneter Bedeutung. Es genügt hier auf ihre gegenseitige Unabhängigkeit, sowie auf ihren verschiedenen Charakter aufmerksam zu machen.

Nun hat die heutige Kritik, welche im kanonischen Mtth.- und Lucasevangelium weder ein einheitliches noch ursprüngliches Werk erblicken kann und ihnen desshalb die Originalität ihres

Inhaltes abspricht, ziemlich einstimmig anerkannt, dass diesen beiden Evangelien, von den letzten Redactionen abgesehen, hauptsächlich zwei Quellen zu Grunde liegen müssen, und erblickt in dieser „Zwei-Quellen-Hypothese“ die wahrscheinlichste Lösung des synoptischen Problems (Holtzmann, Einl. S. 376). Die eine dieser Quellen findet sie, besonders für die geschichtlichen Stücke, im ursprünglichen Mrc., welcher insofern die Grundlage bildet, als sowohl Mtth. wie Lucas in ihrer Darstellung die Anordnung und Auffassung des Mrc. vorauszusetzen scheinen. Wenn sich aber nun gerade solche Stücke bei Mtth. und Lucas, welche zugestandenermassen von Mrc. abhängig sind, doch über diesen hinaus durch Zusätze erweitert zeigen, die sich deutlich mit dem H.E. berühren, so werden wir auch auf eine Benützung des H.E. schliessen und in diesem jene zweite Quelle vermuthen dürfen. So hat z. B. Mtth. 16, 16 das Bekenntniss des Petrus Mrc. 8, 29 durch die Anrede Christi an Petrus erweitert, wie sie uns durch das „*υἱὲ Ἰωάννου*“ des Codex Tischendorfianus für das H.E. bestätigt wird. (Die Verse 18 und 19 sind spätere Zusätze.) So hat Mtth. 19, 19 im Gespräch mit dem Reichen der Aufzählung des halben Dekalogs noch das Gebot der Nächstenliebe zugefügt, welches in der entsprechenden Parallele des H.E. den Mittelpunkt bildet. Gerade hier sehen wir — es war ja auch schon dem Origenes aufgefallen —, wie schwer es dem Verfasser geworden ist, diese verschiedenen Niederschläge der Tradition zu vereinigen, da offenbar die Darstellung bei Mtth. derjenigen des Mrc. gegenüber an Klarheit und Schärfe eingebüsst hat. So haben auch Mtth. und Lucas dem summarischen Bericht des Mrc. gegenüber eine ausführliche Darstellung der Versuchungsgeschichte enthalten, wie sie uns durch die alte Glosse des Codex Tischendorfianus für das H.E. bestätigt wird, und zwar steht hierin Lucas dem H.E. näher als Mtth., welcher das einfache „Jerusalem“ mit dem umständlichen, aber schwungvollen Ausdruck „die heilige Stadt“ vertauscht hat. Es sind freilich unter den erhaltenen Fragmenten nur wenige Stellen, welche eine solche Beobachtung zulassen, aber die eben angeführten sind immerhin bedeutsam.

Dazu kommt ferner, dass das H.E. den Anforderungen, welche die bei Mtth. und Lucas verarbeitete zweite Quelle zu stellen scheint, soweit wir sehen können, völlig gerecht

wird. Sie muss gegenüber der Mrc.-Quelle ihren Schwerpunkt ebensosehr auf die Redestücke abgestellt haben, wie dieser auf das Geschichtliche; denn was Mtth. und Lucas vor unserm Mrc. voraus haben, sind besonders Sprüche, Reden und Parabeln. Nun weist aber gerade hierin das H.E. eine Anzahl Parallelen zu Mtth. und Lucas auf, so das Herrngebet, die Versöhnungsrede, das Gleichniss von den Pfunden, und zwar ist bei den beiden letztern deutlich, dass die ursprünglichere Form auf Seite des H.E. zu finden ist; ebenso aber auch jene Drohworte gegen die Pharisäer, wo Mtth. den Zacharias ben Jojada des H.E. zum Sohne des Barachias gemacht hat, um die ihm unbekannte Persönlichkeit durch eine bekannte zu ersetzen, während Lucas den Vaternamen einfach weggelassen hat. Die zweite Quelle muss ferner einen streng judenchristlichen, particularistischen Charakter haben, wie dies besonders einzelne Stücke bei Mtth. zu verlangen scheinen. Auch dies trifft beim H.E. in einer Weise zu, wie wir es nicht besser erwarten können. Schon die ganze Vorstellung der Person Christi bewegt sich in altjüdischen Voraussetzungen; die Zusammenfassung der göttlichen Gebote unter den Begriff „Gesetz und Propheten“, die Bezeichnung der Juden als der „Kinder Abrahams“ und die in derselben Stelle ausgesprochene Beschränkung des Begriffs des Nächsten auf die Volksgenossen, endlich die Tradition über das spätere Haupt der jerusalemischen Gemeinde, sie lassen keinen Zweifel, dass wir es im H.E. mit einer streng judenchristlichen Schrift zu thun haben. Diese Quelle verlangt ferner Züge hoher Alterthümlichkeit, da das Mtth.-Evangelium auch Spuren eines höheren Alters und einer ursprünglichen Darstellungsweise aufweist, so dass man lange Zeit glauben konnte, die Grundlage der Synoptiker sei im Mtth. anstatt im Mrc. zu suchen. Auch dieser Anforderung wird das H.E., wie wir schon öfters bemerkt haben, völlig gerecht.

Die Kritik hat diese zweite Quelle bisher in den von Papias erwähnten „λόγια“ des Apostels Mtth. finden wollen und hat aus dieser Angabe eine Schrift herausgelesen, welche vorzüglich Redestücke enthalten hätte. Sollten wir nach dem Bisherigen nicht an Stelle dieser problematischen Spruchsammlung das H.E. setzen dürfen? Wir thun auf diese Weise eigentlich nichts anderes, als dass wir an die Stelle einer unbekannten Grösse eine bekannte einsetzen. Haben wir im H.E. und im kanonischen Mrc.

zwei von einander unabhängige Hauptäste der evangelischen Ueberlieferung zu erblicken, so liegt es doch nahe, dieselben in einem Evangelium verarbeitet zu finden, welches einen solch doppelten Charakter zur Schau trägt. Eine Geschichte der Spruchsammlung zeigt, dass die Ansichten über diese apostolische Quelle des Papias weit auseinandergehen, indem die einen dem Titel gemäss darin bloss eine Sammlung von einzelnen Sprüchen und Parabeln erblicken, andere dieselben doch wenigstens von geschichtlichen Andeutungen durchzogen sein lassen, während wieder andere sie gar zu einem Evangelium erweitern. In der That weisen verschiedene Punkte sowohl bei Mtth. als bei Luc. darauf hin, dass diese zweite Quelle nicht eine blosse Spruchsammlung gewesen sein kann, sondern eine Art Evangelium gewesen sein muss, welches also auch geschichtliche Stücke enthielt. Darauf weist schon die ausführliche Darstellung der Versuchungsgeschichte hin, die bei Mrc. nur angedeutet ist; ebenso weist die bei Mrc. fehlende Geschichte vom Hauptmann zu Kapernaum (Luc. 7, 1 ff. Mtth. 8, 5 ff.) auf ein älteres Evangelium als Quelle zurück, und zwar trägt hier die ausführliche Rede denselben Charakter wie die Rede des Caementarius im H.E.; Mtth. zeigt ferner eine ausgebildetere Taufgeschichte als Mrc., die zwar mit derjenigen des H.E. keineswegs übereinstimmt, bei der es aber doch den Anschein hat, als wäre die für den Verfasser anstössige Weigerung Jesu zur Taufe zu der für uns unverständlichen Weigerung des Johannes geworden. Der kanonische Mtth. beginnt ferner mit einer Genealogie, trotzdem eine solche im Zusammenhang mit der von ihm vorgetragenen Geschichte der jungfräulichen Geburt ihre eigentliche Bedeutung verlieren muss. Wo anders hätte der griechische Verfasser eine solche Genealogie hernehmen können als aus einem judenchristlichen Evangelium, oder wie hätte ihm überhaupt der Gedanke kommen können, mit der jungfräulichen Geburt eine Genealogie zu verbinden, wenn er nicht eine solche in dem ihm als Quelle dienenden judenchristlichen Evangelium gefunden hätte! Wir haben aber gesehen, dass die Genealogie des Mtth. wahrscheinlich im H.E. ihre ursprüngliche Stelle hatte, auch desshalb, weil nur bei einer weitgehenden, besonders am Anfang deutlichen Aehnlichkeit diese beiden Evangelien einander konnten so nahe gerückt werden. Für alle diese Punkte giebt die blosse Spruchsammlung keine Er-

klärung, dagegen bietet das H.E. für die Redestücke, welche jener entnommen sein sollen, genügend Raum. Im H.E. scheinen ja besonders die Redestücke ausführlich behandelt gewesen zu sein, wie wir aus den Wechselreden sehen und auch an den Sprüchen erkennen, welche dem H.E. eigenthümlich sind, und die sich nicht nur ihrem sittlichen Gehalt nach, sondern selbst in den Ausdrücken mit ähnlichen bei Mtth. und Luc. berühren.

Es möchte sich somit unsere Vermuthung von einer Verarbeitung des H.E. im kanonischen Mtth. und Luc. ebenso gut begründen lassen als jene, welche die problematische Spruchsammlung zu Hilfe nimmt. Nicht als sei das H.E. neben Mrc. die einzige Quelle gewesen, Luc. 1, 1 macht ja selbst auf eine Mehrzahl derselben aufmerksam. Auch bestand die Verarbeitung nicht in einem blossen Auszug, so dass wir alles, was nicht aus Mrc. stammt, auf das H.E. übertragen könnten. Denn abgesehen davon, dass der Text unserer Evangelien bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts noch manchen Zusätzen und Correcturen unterworfen war, zeigt schon die Anordnung unseres Mtth., wie selbständig der Verfasser mit seinen Quellen verfahren ist, dass er nicht einfach reproducirte, vielmehr darauf ausging, nach bestimmten Gesichtspunkten Gleichartiges oder Verwandtes zusammenzustellen, und aus einzelnen Sprüchen, Schlagworten, Parabeln zusammenhängende Reden und Reihen bildete, die er dann wieder in einen geschichtlichen Zusammenhang brachte. So konnte er auch, was das H.E. etwa für die spätere Zeit Anstössiges oder Unverständliches enthielt, einfach weglassen und dies um so eher, als er sich ja, was die Auffassung von Christus betrifft, direct an Mrc. anschloss. Gerade seine reflectirte, kunstvolle Gruppirung des ganzen Stoffes, zum Theil auf bestimmten Zahlenverhältnissen beruhend, weist uns für die Abfassung in eine spätere Zeit. Etwas anders liegt die Sache bei Luc., welcher, wie er schon am Anfang auf verschiedene Quellen hinweist, seinem Werke mehr den Charakter einer referirenden Chronik aufgedrückt hat und desshalb auch den reichhaltigsten Stoff liefert, denselben auch zum Theil in ursprünglicherer Form giebt als Mtth. Aber auch er ist seinem heidenchristlichen Standpunkt gemäss mit dem überkommenen Stoff frei verfahren, hat ebenfalls Einzelnes verändert, zusammengezogen und dem Ganzen einen universalistischen Stempel aufgedrückt, wie schon aus seiner Genealogie hervorgeht. Es darf

uns desshalb nicht wundern, wenn wir von dem judenchristlichen Charakter der einen Quelle nicht mehr viel nachweisen können. Wurde das H.E. mit andern Quellen zusammengearbeitet, so musste sein ursprünglicher Charakter verloren gehen. Je später die übrigen Evangelien abgefasst wurden, um somehr musste sich dabei in dogmatischer Beziehung ein veränderter Standpunkt geltend machen, und mussten die jüdischen Formen einer freieren, universalistischen Auffassung weichen, während immerhin doch der Kernpunkt wesentlich derselbe blieb, jene köstlichen Sprüche und Parabeln, welche die ewigen Gesetze des Gottesreiches enthalten, welche desshalb auch bei Mtth. und Luc. zum Theil noch dieselbe Gestalt haben wie im H.E.

Die Anfänge der Evangelienbildung sind für uns in undurchdringliches Dunkel gehüllt, und wir sind hier auf blosse Vermuthungen angewiesen. Von den Luc. 1, 1 erwähnten Aufzeichnungen wissen wir nichts, nur eine Quellenschrift hat sich erhalten in der Tradition des von Papias genannten hebräischen Mtth., und auch die Richtigkeit dieser Angabe ist mannigfach angezweifelt worden oder hat die verschiedensten Auslegungen über sich ergehen lassen müssen. Es würde uns zu weit führen, die berühmte Papiasstelle (Euseb. h. e. III, 39, 16) hier näher zu erörtern. Gewiss ist, dass das H.E. nicht der hebräische Mtth. war, wir haben keine Andeutung, dass es den Anspruch erhoben hat, dies zu sein. Da sich aber ein hebräischer Mtth. nirgends nachweisen lässt, so liegt die Vermuthung nahe, das H.E. möchte dennoch den Anlass zu dieser Tradition gegeben haben, indem dieselbe nichts anderes wäre als ein Rückschluss vom griechischen Mtth. auf eine darin verarbeitete aramäische Quelle. Denn das Wenige, was später Irenäus, Origenes, Eusebius vom hebräischen Mtth. sagen, beruht nicht auf eigener Anschauung, und auch die Geschichte, die in Alexandrien erzählt wurde, dass Pantänus den hebräischen Mtth. bei den Indern gefunden habe (Euseb. h. e. V, 10, 3), beweist bloss das Vorhandensein dieser Tradition, und wie wenig man ihr selbst eine feste Stütze zu geben wusste. Nun haben aber die Angaben des Irenäus und Epiphanius gezeigt, dass in dieser Tradition der hebräische Mtth. geradezu mit dem H.E. verwechselt wor-

den war. Sollte dies nicht auch schon bei Papias der Fall sein können, welcher bei seiner Angabe doch wohl den griechischen Mtth. im Auge hatte? Dann würden natürlich auch die andern Kirchenväter, welche die Tradition vom hebräischen Mtth. wiederholen, damit, ohne es zu wissen, auf das H.E. hinweisen. Bei dieser Annahme drängt sich allerdings sogleich die Frage auf, wie und wann denn unser erstes Evangelium zu dem Namen des Apostels Matthäus gekommen sei. Darauf lässt sich zwar nichts Bestimmtes antworten, allein man kann doch vermuthen, es möchte dies erst in der griechischen Kirche und zwar zu einer Zeit geschehen sein, als man anfing, aus der reichen Evangelienlitteratur einzelne Evangelien besonders hervorzuheben und ihnen apostolische Autorität zu sichern. Wie leicht von da aus jene Tradition entstehen konnte, und inwiefern sie auf Wahrheit beruhte, hat unsere Untersuchung schon öfter hervorgehoben. Papias brauchte in diesem Falle keineswegs „einfältig" oder „beschränkt" gewesen zu sein, wenn er diese Tradition, die schon früh scheint aufgekommen zu sein, einfach wiederholte, er hat nur ihre Richtigkeit nicht selbst controllirt.

Das H.E., welches überall als ein Doppelgänger des problematischen hebräischen Mtth. erscheint, ist ja auch würdig genug, an dessen Stelle zu treten. Denn soviel wir sehen können, ist es ein altes, aramäisches Evangelium, welches eine ebenso lebendige Auffassung als eine reine Tradition des evangelischen Stoffes und theilweise eine ebenso grosse Unmittelbarkeit als eine hohe Alterthümlichkeit der Darstellung verräth und uns auf diese Weise den judenchristlichen Stamm der evangelischen Ueberlieferung repräsentirt, wie der kanonische Mrc. den heidenchristlichen. Der doppelte Charakter des Mtth. und der sich mit Mtth. berührende Redestoff des Luc. haben uns die Vermuthung nahe gelegt, es möchte jener doppelte Niederschlag der evangelischen Ueberlieferung in diesen späteren Evangelien zu einem Ganzen zusammengearbeitet worden sein. Es muss auch bei einer blossen Vermuthung sein Bewenden haben. Denn was wir vom H.E. mit Sicherheit wissen können, ist wenig, und die Zahl der erhaltenen Fragmente, welche einen Vergleich zulassen, ist eine geringe. Gleich wie das Meer hie und da Trümmer eines untergegangenen Schiffes an das Ufer wirft, so haben sich diese Fragmente bei einzelnen Kirchenvätern durch

die Jahrhunderte erhalten, gleich wie dort den nachdenkenden Menschen, so hier den forschenden Gelehrten mit Fragen bestürmend, — und hier wie dort die Aussicht, das Räthsel nicht völlig lösen zu können. Darf also die vorliegende Untersuchung nicht hoffen, diese Fragen endgültig gelöst zu haben, weil sie zum Theil unlösbar sind, so glaubt sie doch die Bedeutung, welche man dem H.E. zu gewissen Zeiten in der Evangelienfrage eingeräumt hat, von neuem gerechtfertigt und ihm damit wieder die verdiente Anerkennung verschafft zu haben.

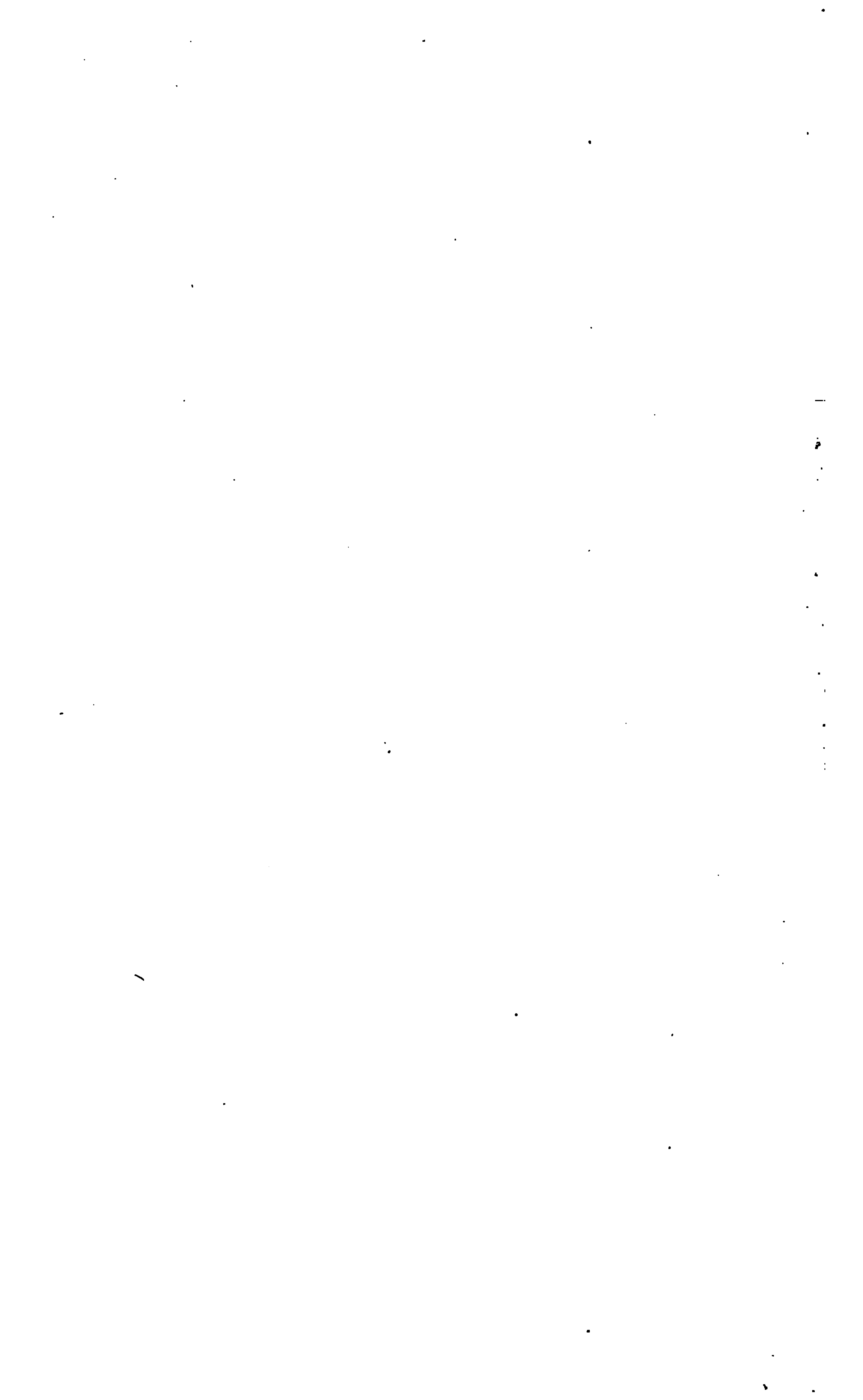




Druck von August Pries in Leipzig








C 598.157.5
Das Hebraer-Evangelium /
Widener Library 003075040
3 2044 081 728 925